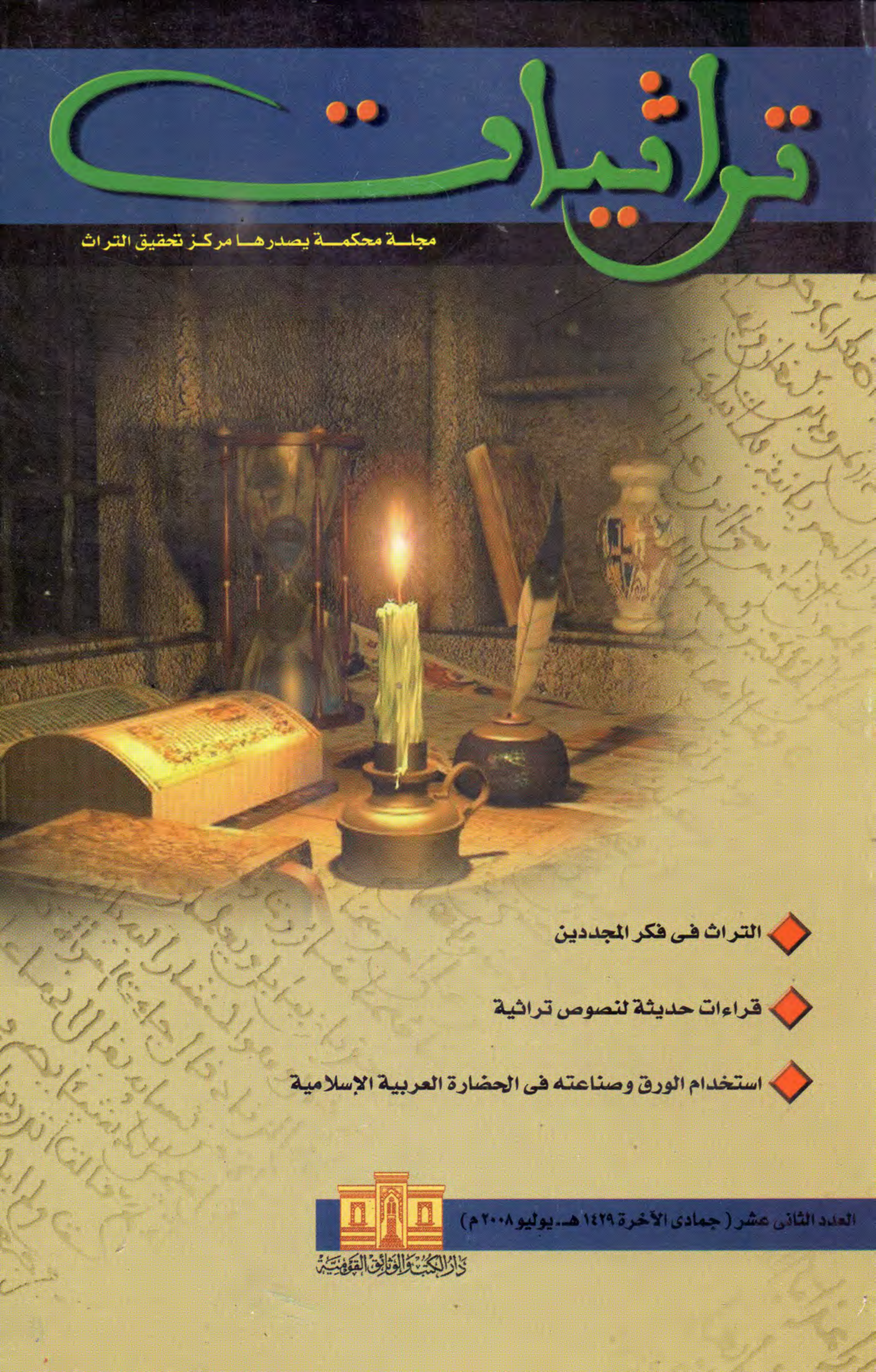
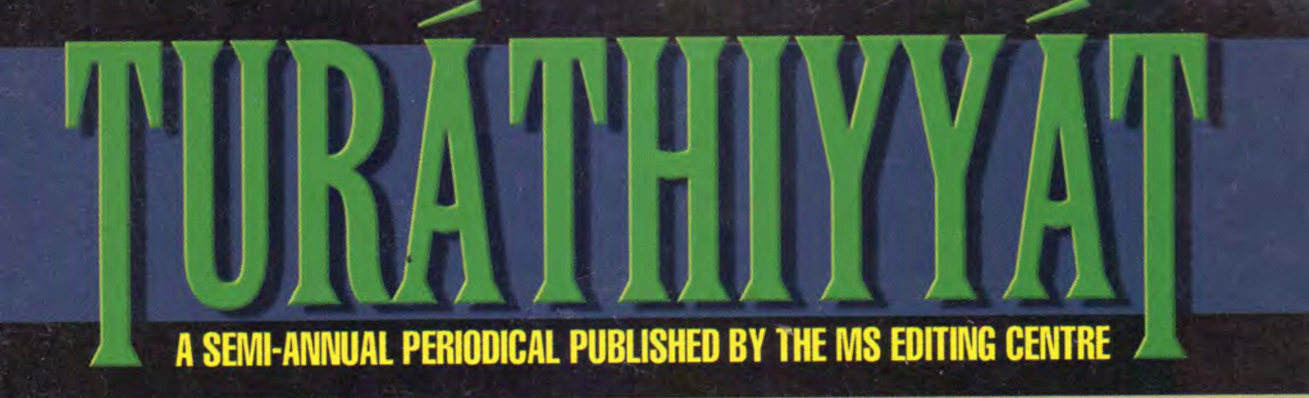
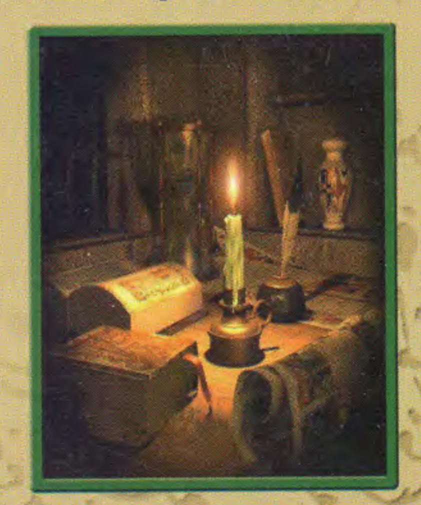


تراثيات
مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث
التراث فى فكر المجددين
قراءات حديثة لنصوص تراثية
استخدام الورق وصناعته فى الحضارة العربية الإسلامية
العدد الثانى عشر (جمادى الآخرة ١٤٢٩ هـ - يوليو ٢٠٠٨ م)
دار الكتب والوثائق القومية



Une Cité inique: Texte Sophistique?



Hoda Abaza

Twelfth ISSUE - July -2008



THE NATIONAL LIBRARY AND ARCHIVES



تراثيــات

مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

العدد الثانى عشر

يوليو ٢٠٠٨

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
أ.د. محمد صابر عرب

تراثيات/ مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث بدار
الكتب والوثائق القومية .ـ س ٦، ع ١٢ (يوليو ٢٠٠٨)
.ـ القاهرة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٠ – .
مج ؛ ٢٩سم.
نصف سنوية.

إخراج وطباعة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

لايجوز استنساخ اى جزء من هذا العمل بأى
طريقة كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى
من الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

www.darelkotob.gov.eg

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٣/١٢٢٠٧



مجلة محكمة يصدرها مركز تحقيق التراث

فى هذا العدد

هيئة التحرير

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمد صابر عرب

رئيس الإدارة المركزية للمراكز العلمية

فاروق جميل جاويش

رئيس التحرير

عبدالستار الحلوجى

نائب رئيس التحرير

عفت الشرقاوى

مدير التحرير

محفوظ الشرقاوى

مدير التحرير التنفيذى

وفاء محمود الأعصر

سكرتير التحرير

أحمد عبد الستار

مستشارو التحرير

إبراهيم شبوح (تونس)

أحمد شوقى بنبين (المغرب)

أسامه ناصر النقشبندى (العراق)

حسين نصار (مصر)

رضوان السيد (لبنان)

عدنان درويش (سوريا)

عصام الشنطى (الأردن)

فيصل الحفيان (معهد المخطوطات العربية)

يحيى محمود بن جنيد (السعودية)



المراسلات والاشتراكات

مركز تحقيق التراث - دار الكتب والوثائق القومية

كورنيش النيل- رملة بولاق - القاهرة

ت : ٥٧٥١٠٨٦ - فاكس : ٥٧٨٩٦٧٨

E-mail:scenters@darelkotob.org

سعر النسخة : داخل جمهورية مصر العربية :

١٠ جنيهات للأفراد ، ٢٠ جنيها للهيئات

خارج جمهورية مصر العربية : ١٠ دولارات أمريكية

إشراف فنى

الأستاذ/ على أحمد خليفة

الاشتراكات السنوية : ١٥ جنيها للأفراد، ٣٥ جنيها للهيئات . ١٥ دولارا خارج جمهورية مصر العربية

افتتاحية العدد

ويمضى الزمن، ويصدر هذا العدد من «تراثيات» ليثبت قدرة هذه المجلة على الصمود وعلى الاستمرار فى الحياة. صحيح أن هناك بعض التأخير فى مواعيد صدورها، ولكنها تتشبث بالبقاء، وتحاول أن يصدر كل عدد من أعدادها مستقلا دون أن تضطر إلى دمج عددين فى عدد واحد كما تفعل بعض الدوريات. ونرجو ألا نضطر إلى ذلك فى يوم من الأيام.

وكما حرصت المجلة على أن يحمل كل عدد منها رقمًا واحدًا، كذلك حرصت على أن تتنوع مادتها فتجمع بين البحوث والدراسات، والنصوص التراثية، والتعريف بما ينشر من كتب التراث، فضلاً عن أخبار انتراث.

ولعل القارئ يلاحظ أن المجلة تحرص على أن يضم كل عدد من أعدادها بحثًا بلغة أجنبية، وأنها لا تستكتب شيوخ العلماء وكبار الأساتذة فحسب، وإنما تستكتب أيضًا النابهين من شباب الباحثين والمشتغلين بالتراث دراسة وتحقيقًا، تشجيعًا لهم، وتأكيدًا على ضرورة التواصل بين الأجيال.

ولا يسعنى فى ختام هذا التصدير إلا أن أتوجه بالتحية والتقدير للقائمين على هيئة دار الكتب والوثائق القومية لدعمهم المتواصل، كما أتوجه بخالص الشكر للعاملين بمركز تحقيق التراث على ما يبذلونه من جهد فى إعداد المادة العلمية ومتابعة عملية الطباعة والإخراج.

والله سبحانه وتعالى أسأل أن ينفع بهذا العمل بقدر ما بُذل فيه من جهد، وما أُنفق فيه من وقت، وما صاحبه من نيَّة خالصة.

رئيس التحرير

بحوث ودراسات

التراث في فكر المجددين
أمين الخولي

أ. د. حسين نصار(*)

أمين إبراهيم عبدالباقى عامر الخولى... ولد فى شوشاى من مركز إشمون فى محافظة المنوفية، فى أول مايو ١٨٩٥م، وتخرج فى مدرسة القضاء الشرعى، التى أنشأها إصلاحيو مصر لتكون تجربة علمية تلتقى فيها الثقافتان العربية والغربية التقاءً متوازنًا.

وفى ١٩٢٠م تخرج فى المدرسة، ولما كان ترتيبه الثانى فقد عُين مدرسًا بها فى ١٠/٥/١٩٢٠م. وفى ٧/١١/١٩٢٣م عُين إمامًا للسفارة المصرية فى روما. وفى ١/٥/١٩٢٦ نُقل إلى مفوضية مصر فى برلين، وقد أتاح له هذا تعلم اللغتين الإيطالية والألمانية.

وفى ١٩/٣/١٩٢٧م عاد إلى مدرسة القضاء الشرعى، غير أنها أغلقت فى ٣/١١/١٩٢٨م فانتقل إلى التدريس فى قسم اللغة العربية من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن)، وتدرج فيه إلى أن صار فى ١٧/٢/١٩٤٣م أستاذًا لكرسى الأدب العربى، ثم انتقل منه فى ١٩/١٠/١٩٤٦م إلى كرسى الأدب المصرى فى العصور الإسلامية، وصار رئيسًا لقسم اللغة العربية ثم وكيلا للكلية.

وفى ١٩٥٣م احتدمت خلافات فى الكلية، طوحت بعدد من أعضائها خارجها. وكان منهم أمين الخولى الذى عُين مستشارًا فنيًا لدار الكتب المصرية فى ١٢/٦/١٩٥٣م، ثم مديرًا عامًا للثقافة، إلى أن أحيل إلى التقاعد عندما بلغ الستين من العمر، وفى ٩ مارس ١٩٦٦م وافاه أجله، ودُفن فى قريته.

وصور الخولى نفسُه انتقالَه من مدرسة القضاء الشرعى إلى كلية الآداب، وما وجده فيها فقال: «دخلت كلية الآداب أواخر عام ١٩٢٨، والجو كله منتعش منعش، يهفو إلى الجديد، ويشعر بثقل الوقوف الجامد لدراسة العربية وعلومها.. فدخلت ميدان التجديد الأول، على خبرة به، ورأى ثابت عنه، وخطة بينة فيه، أدرت عليها عملى فى درس البلاغة وسواها».

---

* المشرف على لجان التحقيق بمركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

إذن دخل الشاب الذى قاد إحدى مظاهرات ثورة ١٩١٩م، وآمن بأن الحرية وسيلة الحياة الكريمة، وأن:

الفنان العبد لا يمثل مجتمعًا حرًا

والفنان الذليل لا يمد مجتمعًا كريمًا

والفنان الأسير لا يحدو مجتمعًا مستقلا

والتحرر الفنى أساس النهضات الصادقة جميعًا

دخل هذا الشاب ابن الثالثة والثلاثين (ميدان التجديد الأول) فاشترك فى نشاطه بقوة حتى صار ذات يوم فارسه الأول.

فقد أخلص لثورته الفكرية التى من أجلها كره الأحكام القطعية، وكل أشكال الجمود النفسى والانغلاق على الذات، وتميزت أبحاثه بالجدية والعمق، وأفكاره بالموضوعية والتقدمية والجرأة. إذا استبان الفكرة، وقَلَّبَ منها جوانبها، واعتقد أن ما وصل إليه الحقيقة، اندفع يشرحها ويدافع عنها فى عزيمة مؤمن، وقوة محارب، وقدرة تيار متدفق، لا يخشى أن تكون مما يرضى الناس أو يبغضهم.

ومن ثم وصف عصره بعصر النضال فى سبيل التجديد، لاسيما التجديد الأدبى، الذى آمن أنه متابعة الحياة من حيث عاقتها غفوة اجتماعية، ومواصلة النماء من حيث وقفته عوامل جمود. وأعلن أن الشرق جاوز العهد الذي كان يسير فيه ناظرًا إلى الوراء، ظانًّا أن عصور الحياة الذهبية قد مضت، وأنه لم يبق من الدنيا إلا الردىء والحشف... وقد أدرك هذا الشرق ـ أو المستحقون للحياة فيه على الأقل ـ أن فى الدنيا أشياء كثيرة لم تعرف بعد، وأيقنوا أن الكلمة الأخيرة لم تقل فى شىء ما بعدُ؛ لأن مطامح الناس من حولهم، ومطامع المحاولين حواليهم، امتدت إلى كل شىء، ورجت كل شىء».

هذا المجدد الثائر رفع شعارين لتجديده قال فيهما: «النهضة تجديد لا تبديد» و«أول التجديد قتل القديم بحثًا». فقد كان يعد التراث الحصيلة الكاملة للثقافة المتراكمة لأمة قُدِّر لها أن تكون من أطول الأمم التى درجت على الأرض عمرًا، ومن أكثرها مساهمة فى بناء حضارة الإنسان.

ولما اهتز كيان الشرق تحت الهجمات الاستعمارية، وترنح يكاد يسقط ذاهب الوعى، ضائع الرشد، كان المِساك الوحيد، واللياذ الأكبر له ـ إذ ذاك ـ هو ما بقى من اعتداد بشخصية تلك الثقافة الإسلامية، واستمساك بعُراها، واعتزاز بماضيها، واستظهار بقوتها.

ويمكن القول بأن الخولى لم ينتقص من قدر الأقدمين، بل عرف لهم أقدارهم ومكانهم من التاريخ ومن المعرفة الإنسانية، وأوجب الاتصال بهم مثل الاتصال بالفكر الحديث. وأعلن أن الاتصال الشديد الوثاقة بقديم لغتنا وآدابنا وفنوننا اتصال ينال كل مستتر خفى، ويجمع كل ما تفرق، ويستخرج منه خير ما فيه، ويعرف طابعه الخاص، ومزاياه المفرِّقة بينه وبين غيره، حتى أخذنا ما نأخذ منه على هدى وبصيرة.

ودعا إلى استقصاء جمع التراث العربى المفرق فى مكتبات العالم، وإلى تحقيقه على أقوم المناهج ليخرج بين أيدينا سليمًا، يمكن الحكم عليه، والانتفاع به، كما دعا إلى دراسته.

ودعا إلى أن نظل مخلصين لقديمنا ما استطعنا حسنى الظن به ما وجدنا إلى ذلك سبيلا - فنلتمس خيره - ونجلو ما فيه من محاسن، قبل أن نلتمس له زيًا غربيًا، أو سمتا دخيلا، أو زينة من تطرية الآخرين، فقد كان يؤمن بإمكان أن يتجدد بماء الحياة.

وحاول جاهدًا أن يتعرف أبعاد مناهج القدماء ومقوماتها وخصائصها.

وحاول أكثر من ذلك أن يتبين ما يبقى من هذه المناهج ومقوماتها وخصائصها.

وحاول أكثر من ذلك أن يتبين ما ينبغى أن يبقى من هذا التراث المجيد.

وكثيرًا ما طوَّع بعض هذه المناهج لمقتضيات التفكير الحديث.

وكثيرًا ما انتخب من المصطلحات التراثية ما يساير تقدم المعرفة فى مجال الدراسات الإنسانية.

وما أكثر ما اعتمد فى أحكامه على أقوال القدماء بعد تحريرها، وشغل نفسه بالرد على كل من انتقص شيئًا من التراث، رأى الخولى أنه لا يستحق هذا الانتقاص، سواء كان الخصم عربيًا مثل إسماعيل مظهر، أو أجنبيًا مثل من كتبوا مواد فى دائرة المعارف الإسلامية، رد عليها هو بأبحاث مطولة نشرت فى الطبعة العربية منها.

وليس معنى ذلك أنه كان يقدس التراث العربى، بل كان يعرف أن منه ما أساء إليه ركام من مخلفات عقول مريضة أرادت الحياة الرخيصة فرمت جيفتها فوق وجه الحياة، ومنه ما أنتجته عقول أخطأت الطريق السوى فى التعامل مع ما تعاملت معه من فكر.

وجعل من الفكر الغربى أحد منابع الإحياء والتأثير فى الحياة المصرية المعاصرة، ورأى أن من واجبنا أن نفيد منه، فى تنقيح مفهوماتنا، وتصحيح نظراتنا، وإثراء أرواحنا، حتى نضيف إلى تقاليدنا الناضرة تقاليد جديدة.

ورأى أن أنْفَسَ ما نقتبس عن الغرب فى الدراسات الشرقية والإسلامية أساليب البحث العلمى، وطرائق النقد الدقيق الحر المنتظم، ومعرفة نواميس حياة اللغات والآداب والفنون، وصلتها بالحياة، وما جدّ من مناهج بحثها، وتناولها بالنقد والتمحيص المستهدى بالخبرة الكاملة فى شؤون النفس الإنسانية وشجونها، المستفيد من ظواهر التغير والتقدم التى شملت نواحى الحياة الأخرى من علمية وعملية.

واستنكر خصومة الثقافات الأجنبية والدعوة إلى عدم الاستفادة منها، وإن كان هذا الاستنكار لم يمنعه من الرد على ما تحقق من خطئه منهم.

المخطوطات العربية مصدرًا من مصادر المعرفة

أ. عصام محمد الشنطي[*]

مدخل

حين جاء الإسلام إلى الجزيرة العربية، كان عموم الناس فى أُمّيّة فاشية، وكان الرسول الكريم أُمّيًا كذلك، بمعنى أن الكتابة فى العرب كانت قليلة، ولم يكن أحد يكتب بالعربية، حيث جاء الإسلام إلا بضعة عشر نفرًا[1].

وكانت معارفهم، فى العصر الجاهلى، محدودة، تدور حول الشعر والنثر والخطابة والأمثال، وبعض أخبار أسلافهم. كما كانت متصلةً بمتطلبات بيئتهم ومعايشهم، كدرايتهم ببعض مظاهر الفلك والنجوم التى تعينهم على السَّير فى هديها، عند قطع الصحراء والفيافى.

ولم يكن العرب فى جزيرتهم منقطعين عمَّن حولهم من الأمم. وفى مصادر التراث العربى من مخطوطات أن أهل الحجاز كانت تجارتهم الداخلية نامية، فيما يقيمونه من أسواق ومواسم، وتجارتهم إلى الشمال والجنوب أمرًا معروفًا. ويؤكّد هذه الصلة بأطراف بلادهم، والأمم المجاورة، ما وصل إلينا من أخبار مبثوثة فى المخطوطات، من مثل حارث بن كلدة الثقفى الذى تعلم الطب وضرب العود بفارس واليمن[2]، واللذين ذهبا من الطائف إلى جُرش فى اليمن ليتعلما بعض الصناعات العسكرية كالدبابات والمجانيق وغيرها[3].

على أن الوثبة الواضحة، والدفعة القوية، ظهور الإسلام، وتشجيعه على القراءة والكتابة. فلم تمض بضعة عقود، إلا قد تهيَّأ للأمة بوادر تقدّم، فانتشرت الرغبة فى التعلم قراءة وكتابة انتشارًا سريعًا، وتعددت حلقات المدارس فى المساجد والساحات بجوارها فى أماكن كثيرة من بلاد العرب، وأطرافها من البلاد المفتوحة، وانقلب حال الأمة من أُمّيّة إلى مجتمع أصبح القادرون فيه على القراءة والكتابة من الكثرة والشيوع ما يُدهش.

---

* خبير معهد المخطوطات العربية ، مدير سابقًا.

(١) العقد الفريد، ابن عبد ربّه الأندلسي، تحقيق العريان، ط. الاستقامة، ١٩٤٠م، ٤/ ٢٤٢ .

(٢) طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر، ص ٧٤ .

(٣) السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق السقا وآخرَين: ط. مصطفى الحلبي، ط. الثانية، ١٩٥٥، ٤/ ٤٧٨ .

ولم يمض على تلك البداية قرنٌ، وبعض قرن، إلا نجد إبداعات فى العلوم النقلية، تلاها إبداعات فى العلوم العقلية، على نحو ما سنشير إليه بعد قليل.

عوامل نجاح حضارة العلم والمعرفة

من هذا المدخل الذى مهدنا به حديثنا، يلفت النظر هذا التألق الحضارى الذى يبعث على التساؤل: ما أسبابه، وما دواعى نجاحه؟.

إن الإجابة لتتصرف إلى حُزمة اجتمعت لدى هذه الأمة وهيَّأت لها الاشتغال بالعلوم المختلفة، وشاركت فى ركب الحضارة الإنسانية، وقدَّمت له منجزات حضارية ومعارف نعتز بها، دون أن نقدسها. وهى أسباب ودواعٍ تفيد عند الحديث عن فترة الهبوط والركود، والحال الذى بلغناه.

إن أول هذه الدواعى ـ أن الإسلام فى القرآن والحديث حثَّ على التعلم، والإقبال على المعرفة، وميَّز العلماء لما فيهم من فضيلة العلم والمعرفة.

وثانيهاـ انتشار أدوات الكتابة، وفى مقدمتها صناعة الورق الذى أعقبت صناعته مهنة الوراقة، وهى بمثابة دور نشر، تقطع الورق، وتبيعه، وتنسخ المخطوطات، وتراجعها وتصححها وتجلدها وتزخرفها وتذهبها وتبيعها.

وثالثهاـ نظام التعليم فى الإسلام، فقد كان التعليم، خاصة فى القرون الأولى، بالمجَّان، ولم يكن العَالِم يتقاضى عن تدريسه أجرًا، وكلهم كانت لهم مهنٌ يعتاشون منها، ونُسِبوا إلى هذه المهن؛ كالثعالبى والفرَّاء والزَّجَّاج، إلخ...

وشاع، غير إلقاء الدروس، أسلوب الإملاء على الطلاب بما يعنّ للعالم من علوم ومعرفة ارتجالا، دون الرجوع إلى مخطوطة بين يديه. ويجيب عن كل سؤال يُلقى عليه. وكان بعضهم يخصِّص أيامًا من الأسبوع للأمالى.

إن حلقات الدرس التى كانت تجرى فى المساجد والساحات المجاورة، كان ينمو فيها الحوار بين الشيخ وطلابه. وكان هذا باعثًا على خلق حركة علمية، وشيوع نهضة معرفية فى مختلف العلوم النقلية والعقلية التى تميزت الحضارة العربية الإسلامية بالتوازن بينهما؛ لم تطغ إحداهما على الأخرى.

ورابعهاـ اهتمام الخلفاء، وقوة سلطانهم على معرفة علوم الأوائل أو الأمم السابقة، كالإغريق والفرس والهنود، وبدء الاطلاع عليها بالترجمة التى نمت نموًا كبيرًا فى عهد الخليفة العباسى المأمون (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م). وهو الذى أسس فى بغداد «بيت الحكمة»

ودارَيْن للرصد الفلكى، وكان بيت الحكمة بمثابة مركز للترجمة والبحث العلمى المعرفى يتبعه مكتبة ضخمة للمصادر والمراجع، ونذكر أن المأمون نفسه مارس بعض النشاطات العلمية فى الفلك على آلات رصدية كبيرة ودقيقة.

إن ديانات هؤلاء الأقوام الذين أخذ عنهم العرب والمسلمون، لم تكن عائقًا عن أن ينهلوا من علومهم، وهم وثنيون، ولم تتحرَّج الأمة من هذه الاستفادة العلمية، وهم أقرب للإسلام منًّا اليوم.

وخامس هذه العوامل، الذى أعان على تفوق العرب الحضارى، ما عُرف عن الإسلام من تسامح وحرية رأى، ومعاملة طيبة للمواطنين الجدد، سواء الذين اعتنقوا الإسلام، أو بقوا على دياناتهم، فهذا التسامح، وهذه الحرية، جعلت المواطنين الذمّيين يشاركون فى بناء صرح الحضارة الجديدة، جنبًا إلى جنب مع العرب والمسلمين.

ونعرف دور السُّريان الفاعل - وهم على المسيحية - فى الترجمة من الإغريقية إلى السريانية، فالعربية. وابن المقفع الفارسى (ت ١٤٥هـ/ ٧٦٢م)، الذى بقى على مجوسيته، ولم يُسلم إلا فى أُخريات عمره، نقل كثيرًا من كتب سياسة الدول ونُظُمها، وسلوك الخلفاء وعدلهم، وكتب الأدب من الفارسية إلى العربية. وكان متقنًا لها، فصيحًا فيما يكتب، ويُذكر أسلوبه من الأساليب التى تحتذى.

وكذلك الأطباء فى العصر العباسى، كان عُظْمُهم من أصول فارسية. والبيرونى (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) كان بجانب إتقانه العربية وانتصاره لها يعرف الهندية التى نقل منها علومًا متقدمة. وإن نسينا لا ننسى طائفة اليهود فى الأندلس الإسلامية، الذين عوملوا فيها بعدالة لم يشهدوها قبل العهد العربى الإسلامى، وكانت مشاركتهم بإزاء ذلك مشاركة فاعلة.

المخطوطات زاخرة بالمعارف المختلفة

من الطبيعى أن يلتفت العرب والمسلمون أول ما يلتفتون إلى القرآن الكريم والحديث النبوى، فألَّفوا فى علومهما، ومِثْلهما فى الفقه القائم على أحكام الشريعة الإسلامية السمحاء.

ثم توجهوا إلى لغتهم العربية لغة القرآن؛ فوضعوا نحوها وصرفها وبلاغتها وعروضها وطلائع معاجمها اللغوية. وألفوا كتبًا فى التاريخ وحوادث السنين. ومن علماء هذه العلوم المتميزين المبدعين: الخليل بن أحمد الفراهيدى الأزدى (ت ١٧٠هـ/ ٧٨٦م)؛ وسيبويه (تعنى بالفارسية: رائحة التفاح) (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وهو من تلاميذ

الخليل الأفذاذ، وغيرهما كثير.

أما العلوم العقلية، أو العلوم البحتة والتجريبية، فقد كانت معارفهم فيها - كما قلنا فى صدر هذا الحديث - محدودة، فنمَّوْهَا بالترجمة عن الأمم الأخرى من ذوى الحضارات السابقة كالإغريق فى أوربا، والفرس والهنود فى المشرق، ولم تكن أديان أولئك الأقوام عائقًا عن أخذ العلوم عنهم.

من هذا التألق الحضارى، وزخم العلم والمعرفة، خلَّف الأجداد الأعلون ألوف المخطوطات. والمخطوط والمخطوطة: هو النسخة المكتوبة بخط اليد، قبل نشأة الطباعة. والجمع: مخطوطات وكتبت المخطوطات على مواد متعددة آخرها الورق الذى عرفه العرب فى العهد العباسى زمن أبى جعفر المنصور (ت ١٥٨هـ/ ٧٧٥م) وهو الخليفة الثانى، وبانى بغداد، فكانوا فى أيامه يأتون بالورق من سمرقند، فيما وراء النهر شرقًا، يصنعه صينيون كانوا يعرفون صناعته فى بلادهم، وكان ينقل على ظهور الإبل فى قوافل، وأُسِّس أوَّل مصنع للورق فى بغداد فى عهد هارون الرشيد (ت١٩٣هـ/ ٨٠٩م). ثم انتشرت صناعته فى بلاد العرب كلها إلى أن وصل الأندلس، فطوره الأندلسيون وحسَّنوه بإضافة الكُرسف (القطن) إليه، وعرفته أوربا منهم.

ونمت بتوافر الورق النهضة العلمية فى مختلف العلوم، وكثرت دكاكين الوراقة والوَرَّاقين، وبجوارها مكتبات صغيرة لبيع المخطوطات. كما كثرت المكتبات الخاصة والعامة التى تحتوى على مئات المخطوطات الزاخرة بالعلم والمعرفة.

انتشرت المكتبات فى عهد العباسيين فى بغداد، والأمويين فى الأندلس، والموحِّدين فى مرَّاكش، والحمدانيين فى حلب، وبنى عمار فى طرابلس الشام، والفاطميين فى مصر، وغير ذلك. وحسبنا أن نشير إلى أنه كان فى المكتبة الواحدة مئات النسخ من الكتاب الواحد، ولم يتوفَّر هذا العدد إلا لكثرة طلاب العلم والمعرفة والبحث.

ومع معرفة العرب للورق أنتجوا أنواعًا مختلفة من الحبر، ولدينا عدد غير قليل من مخطوطات تراثنا التى تبيِّن صناعتَه بألوانه المتنوعة، يُضاف إليه الصمغ لتثبيته على الورق، وحتى لا تنتشر الكتابة عليه.

وكتبوا بساق من الغاب، يُبرى بريًا مائلا، وتنوعت «القَطَّات» لتنوع الخطوط من نسخ وثلث ورُقْعَة وديوانى وفارسى ... إلخ.

وبالتالى عَرَف الأوربيون قدْر هذه المخطوطات وثراءَها بالعلم والمعرفة، فانتهزوا

فرصة غروب شمس هذه الحضارة، وتوقّفها عن العطاء فى أواخر القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). وامتد هذا الانحدار والركود مدى أربعة قرون تقريبًا، جهل فيه أصحاب التراث قيمة المخطوطات، وشغلوا عن الاهتمام بالمصلحة العامة، وغرقوا فى السطحية والضحالة، وفقدوا روح التسامح، وضلّلهم التعصب، وكبتوا حرية الرأى، وألغوا نصف المجتمع بظلم المرأة، وسقطت من أيديهم راية العلم والمعرفة، وأصبحت معارفهم تخضع للخرافات والبُعْد عن نظر العلم والعقل.

وإبّان هذه الفترة بدأ الاستعمار الأوربى باحتلال البلاد، و تهيّأوا لنهضة شاملة، ونقلوا إلى بلادهم ألوفَ المخطوطات العربية إمّا شراءً بأثمان بخسة أو استيلاءً. ودخلت أمريكا حَلْبَة اقتناء المخطوطات، والانتفاع بها فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين)، وحافظوا جميعهم على هذه المخطوطات، واعتنوا بها، ورمّموها وجلدوها، وأصلحوا من شأنها، وانكبُّوا عليها اطلاعًا وانتفاعًا بعد خدمتها بالفهرسة والتحقيق والدرس.

أمثلة على علوّ شأن هذه المعارف

كنّا قد ذكرنا العوامل التى اجتمعت لنجاح هذه الحضارة، وبالتالى كان دور العرب والمسلمين الحضارى فاعلا ومؤثرًا، فلم يكتفوا بفهم علوم الأمم الأخرى عن طريق الترجمة، وإنما هضموا ما فهموه، وتمثلوه جيدًا، وبلغوا من العمق أن صححوا كثيرًا من أوهام العلماء الإغريق، مثل: جالينوس وبطليموس فى الفلك والرياضيات وغيرهما من العلوم، وطوّر العرب هذه العلوم وأَتَوْا بجديد أضافوه إليها طيلة تسعة قرون كاملة. وتُعدُّ هذه الحضارة الزاهرة من أطول الحضارات عمرًا فى التاريخ، واتسع مجالها من أفق الصين شرقًا إلى الأندلس غربًا.

وطبيعة العلوم - كما هو معروف - تراكمية، هذا يأخذ من ذاك، وهذا يضيف جديدًا. والإغريق أنفسهم أخذوا من أمم سابقة كالبابليين والآشوريين فى حضارة ما بين النهرين: دجلة والفرات، كما أخذوا من علوم مصر القديمة فى العهد الفرعونى.

أما تقدم هذه الحضارة فى العلوم النقلية، فقد كان - كما ذكرنا - ذاتيًا خالصًا، منبعثًا من القرآن الكريم، وإبداعهم فيها شاهد جلى على المشاركة الفاعلة فى ركب الحضارة الإنسانية.

وقد أقرَّ كثيرٌ من المستعربين المنصفين بما قدّمته هذه الحضارة من علم ومعرفة، عمّت حضارة أوربا الحديثة، وفى كتبهم التى أصدروها شواهد وإثباتات على علوّ شأن

هذه العلوم والمعارف التى جاءت بها حضارة العرب.

وحسبى - فى هذا المقام - أن أذكر أن أوربا - إبَّان نهضتها الحديثة - لم تعرف أرسطو إلا من خلال اطلاع ابن رشد الأندلسى الحفيد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) على مؤلفاته، ونقلها بالعربية، مع تعليق عليها ونقدٍ لها. ثم ترجمت إلى العبرية فى الأندلس، فاللاتينية لغة العلم والمعرفة آنذاك فى أوربا.

وحين نلتفت إلى النهضة الأوربية الحديثة Renaissance نتوجه إلى الشرارة الأولى التى أضاءت للأوربيين منهجهم لأخذ العلوم من حضارتنا ومعارفها الزاهرة. أعنى أنهم - بادئ ذى بدء - تعلموا من العرب طريقةً جديدة للبحث قائمةً على العقل، وكانت مباحثهم مستقلة عن كل تأثير، لا يحكمها إلا التجربة والبرهان. وبهذا الدرس الجديد استطاعت أوربا أن تخطو خطواتها الأولى فى سبيل النهضة.

وتبع هذا الدرس دروسٌ أخرى تمتد إلى الأخذ عن العرب فى علوم الفلسفة والطبيعة الفيزيائية والرياضيات. وكذلك امتدت إلى الصناعات والأدب وفن المعمار والموسيقى. على أن أبرز دور للعرب فى تكوين الفكر الأوربى، هو فى العلم بمختلف فروعه: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك والرياضيات والتاريخ الطبيعى والفلاحة (الزراعة).

وبفضل هذا الإبداع العربى اشتهرت المقولة السائدة عن نهضة العرب وإنجازاتهم: «تكلَّم العلم بالعربية» وصادق على هذه المقولة بعض علماء الغرب فى القرن الثالث عشر الميلادى.

وأقتصر فى حديثى هذا على بعض الأمثلة، المتمثِّلة فى علماء أفذاذ قدّموا إبداعات جليلة فى مجال العلوم والمعارف التى تزخر بها المخطوطات العربية:

- استطاع جابر بن حيَّان (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) أن يؤسس علم الكيمياء. وكان يعتقد أن الكيميائى يستطيع أن يُبدع أحجارًا ونباتات وحيوانات. وتصيبنا الدهشة لأنه قارب فى هذه الأفكار إلى تقنية الجينات الحديثة.

وله نظريات تثير الإعجاب فى الذَّرَّة؛ مما جعل أحد المستعربين يؤكد أن نظريات جابر حول الذَّرَّة تعادل مستوى نظريات القرن العشرين الميلادى. وعدَّه العالم والفيلسوف الإنجليزى «روجر بيكون» (ت ١٢٩٢م): «معلِّم العالم فى الكيمياء».

- محمد بن موسى الخوارزمى (ت نحو ٨٣٥م) الذى برز فى عصر «المأمون» والذى

تأثر بالهنود والفرس، وترجمت كتبه فى أوربا، وبفضلها عرف الأوربيون الصفر. وبفضلها أيضًا انتقل الحساب الهندى إليهم، وكذلك النظام العشرى فى الحساب. وعُرفت العمليات الحسابية باسم Alguarismo، ولمَّا انقطعنا عن تراثنا قرونًا، ترجمناها إلى اللوغاريتمات، وحُقَّ علينا ووجب أن نترجمها إلى «الخوارزميات» لأنها فى الأصل منسوبةٌ إلى الخوارزمى.

ـ للعرب الفضل فى فصل علم الجبر عن الحساب المعنىّ بالعمليات الحسابية الأربع، علمًا مستقلاً. وتقدموا إلى حل المعادلات من الدرجة الثانية إلى الدرجة الرابعة على يد محمد بن الحسن بن الهيثم (ت نحو ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) وغياث الدين الكاشى (ت ٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م).

ـ اكتشف العرب حساب المثلث الكروى. واستطاع أبو الريحان البيرونى (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) من هذا الاكتشاف استخراجَ درجات الأطوال والمسافات الطويلة على الكرة الأرضية.

ـ فى الهندسة: أول من جعل من حساب المثلثات علمًا خاصًا ومنظَّمًا هو نصير الدين الطوسى (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م).

ـ البَتَّانى (ت ٣١٧هـ/ ٩٢٩م) حسب السنة بمقدار ٣٦٥ يومًا وخمس ساعات و ٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية. والفلكيون اليوم يحسبونها بزيادة دقيقتين و ٢٣ ثانية. وهو فرق لا يُذكر. كما تنبأ الفلكيون العرب القُدامى بكسوف الشمس، وخسوف القمر، بدرجة من الدقة أذهلت الناس.

ـ فى الطب: بقيت أوربا عالة على الطب عند العرب لنحو ستة قرون. وكانت كتب الطب العربية يُتعلّم منها بعد ترجمتها إلى اللاتينية، وكانت لتدريس الطب فى العصور الوسطى وبدايات النهضة وما بعدها.

وكان أبو بكر الرازى (ت ٣١٣هـ/ ٩٢٥م) تعرفه أوربا باسم Rhazes، واعتمدوا على كتابه الحاوى الذى يُعدُّ دائرة معارف طبية كبرى، وهو أول من استخدم فتيلة الجَرْح، وابتدع صُنْعَ الخيوط الجراحية من أمعاء الحيوان، وقد سُمِّيت بـ القُصَّاب catgut، وصنع حباتٍ لعلاج العيون، كانت أوربا ـ فيما بعد ـ تتداوى بها، وسمَّوها بـ «أقراص الرازى».

ورئيس الأطباء فى عصره أبو على الحسين بن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، ويُعرف عند الأوربيين باسم Avicenne، وهو صاحب كتاب «القانون» فى الطب ذى المجلدات

الضخام، وتُرجم فى أوربا وكانوا يتعلّمونه فى مدارسهم الطبية.

وابن النَّفيِّس، علاء الدين (ت ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م)، وهو أول من اكتشف الدورة الدموية الصغرى ما بين القلب والرئتين. وهو القائل: الحقُّ حَقٌّ فى نفسه، لا لقول الناس له.

وأبو القاسم الزهراوى الأندلسى (ت ٤٢٧هـ/ ١٠٣٦م)، صاحب كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» الذى ترجم إلى اللاتينية. وهو أول كتاب تفرَّد فى الجراحة علمًا مستقلاً قائمًا على علم التشريح.

والطبيب ابن زُهْر الإشبيلى (ت ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م)، هو الذى اكتشف جرثومة الجَرَب الطفيلية.

- فى علم البَصَريّات: نذكر العالم محمد بن الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، الذى صنَّف كتاب «المناظر»، ووضع فيه اكتشافاته التى أصَّلت هذا العلم. وكنا قد ذكرنا هذا العالِم فى تجليّات علمٍ آخر.

- عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، الذى وضع فى كتابه «المقدمة» أسس علم الاجتماع والعمران البشرى، وأخذت منه أوربا بذور هذا العلم وأُسسه.

- فى الفلسفة: كان ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) مؤَثِّرًا فى الأوساط الفلسفية والفكرية الأوربية، وأخذ القدِّيس توما الأكوينى عن ابن رشد مذهبه فى النقل والعقل، أى الصلة بين العقل والوحى، أو النظر والإيمان، ونلحظ اتفاقًا بينهما فى كثير من المسائل.

- اهتم العرب، خاصة الأندلسيين، بالفلاحة، فوضعوا الكتب فى زراعة الفاكهة والخضراوات، وكتبًا فى الحدائق وتنسيقها. وقد أفادت أوربا من هذه الكتب المخطوطة بعد ترجمتها، فضلا عن احتكاكهم بالفلاحين المسلمين فى الأندلس والتعلُّم منهم. ومن أشهر المؤلفين ابن العوام الأندلسى فى كتابه «الفلاحة».

أما فى النباتات الطبية فمنهم أبو جعفر الغافقى وابن البيطار المالقى الأندلسى. وتحتفظ اللغة الإسبانية حتى اليوم بألفاظ عربية فى ميدان الفلاحة. كل هذا نُقل من إسبانيا إلى أوربا.

وما زالت المخطوطات العربية زاخرة بالعلم والمعرفة غير ما أخذه الأوروبيون منها. وليس صحيحًا أن الرجوع إلى المخطوطات العربية نافع لدروس تاريخ العلوم

حَسْب. وحسبى أن أذكر مثلين: أولهما - يؤكد هذه المعارف المفيدة حتى يومنا هذا. والثانى - يعيد الثقة فى نفوس العرب، خاصة الشباب منهم.

نعرف «كتاب الجوهرتين» لابن الحائك الهمدانى (ت ٣٤٤هـ/ ٩٤٥م)، الذى حُقِّق مرتين، وصدر منشورًا وهو يتضمن معلومات جيولوجية وتعدينية. ولمَّا رجعت إليه بعثة المسح الجيوفيزيائى الأجنبية لمعرفة موارد اليمن المعدنية والبترول، أفادت منه كثيرًا. وأدّت هذه المعارف إلى اكتشاف العديد من المناجم بكميات تجارية.

أما المثل الثانى، فقد كنت يومًا أقلب فى كتاب «المجالس والمسايرات»[1] للقاضى النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م)، أنظر فيه عن مظنة مسألة لبحث من بحوثى، وإذا بالعين تقع على شىء مدهش[2]، وهو اختراع إمام الفاطمية المعز لدين الله (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى)، قلما خَزَّانًا للحبر، يكتب به بلا استمداد من دواة، يكون مداده من داخله، يكتب به المرء متى شاء، ومتى شاء تركه فيرتفع المداد. ويكون القلم ناشفًا منه، يجعله الكاتب حيث يشاء، فلا يرشح شىء من المِداد عنه. وهى صنعة عجيبة سبقت بثمانية قرون أول قلم خزَّان عُرف فى أوربا.

وبعد، فإن مثل هذه المعارف الثَّرَّة التى نجدها فى بطون المخطوطات العربية لكفيلة ببعث همَّة الشباب المعوَّل عليهم للالتفات إلى التراث، والاشتغال به وخدمته فهرسة وتحقيقًا ودرسًا، بروح وثَّابة وخلاَّقة، لننتفع به أيَّما انتفاع، حينئذٍ نستحق أن ننتسب إليه، لأن الذى يحفظه جامدًا لا يستحق هذا الانتساب.

على أنه ينبغى أن يكون شعارُنا من شقّين متعادلين: التجديد مع التأصيل. نعود إلى الماضى لنبنى المستقبل، ونطوِّر مجتمعنا إلى مجتمع حديثٍ يؤمن بنمو المعرفة العلمية، والنظر إليها بعقلانية تامة.

---

(١) تحقيق الفقي وشبوح واليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية ١٩٩٧م.

(٢) ص ٢٨٩، وما بعدها.

قراءات حديثة لنصوص تراثية

ابن خلدون : من فكرة التاريخ إلى فكرة الاجتماع

أ. د. عفت الشرقاوي(*)

يحظى القارئ فى "مقدمة ابن خلدون" بمدخل فلسفى عميق لمجموعات من النظريات التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . فابن خلدون (ت. ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م) مؤلف موسوعى متعدد المعارف والثقافات والعلوم والفنون والآداب. كان رائدا مجددًا فى كثير من هذه العلوم، فتجلى ذلك فى مقدمته التى تعد - بحق - من أكثر الأعمال العربية قبولا، وأوسعها انتشارًا بين الباحثين فى الشرق والغرب؛ ولذلك تصفها بعض المصادر بأنها "من أول المؤلفات العالمية التى تنهج فى التصدى لمسألة تطور التاريخ البشرى منهجا علميًا قائمًا على بحث العوامل الموضوعية لتقدم المجتمع"[1].

وتهدف هذه المقاربة إلى بيان مكان تلك "المقدمة" فى الدراسات المعاصرة، وخصوصا فيما يبدو فى اتجاهات قرائها نحو الميل بتأويل مقولاتها إلى ضرب من التفسير الاجتماعى تدريجيًا، مرحلة بعد مرحلة. وهذا واضح فى كثير من القراءات الإسقاطية، التى تتطلع إلى تفسير مقولات ابن خلدون فى ضوء مشكلات السياسة والاجتماع فى المجتمع العربى المعاصر. وهكذا يبقى نص ابن خلدون باقيا على الزمن، قابلا لمداخلات الباحثين المختلفة؛ وفقا لظروفهم ورؤاهم المتباينة فى مواجهة العصر.

وإذا كان ابن خلدون قد بدأ مشروعه العلمى فى المقدمة مؤسسًا لعلم التاريخ وضابطًا لقواعده، كما أعلن عن ذلك بداية فى عبارة صريحة، فقد انتهى به الأمر إلى أن يكون واضعًا لعلم الاجتماع وداعيًا لمنهجه؛ ليتبين للقارئ أن علم التاريخ هو الأساس الأول لعلم الاجتماع. ولذلك نجده يهتم فى بداية المقدمة بالإشارة إلى علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لمغالط المؤرخين، لينتقل من ذلك إلى الكلام فى العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما إلى ذلك من العلل والأسباب.

---

* كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(١) الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ب يودين، ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة ١٩٨٥، مادة ابن خلدون.

فى هذا الإطار يقدم ابن خلدون نظريته فى علم الاجتماع العمرانى الذى يقوم على أساس من البحث التاريخى. والتاريخ فى ظاهره كما يقول: "لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية ، إذا غصّها الاحتفال، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال ... "أما فى باطنه فهو فى الوقت نفسه" نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق"[١].

هكذا قدم ابن خلدون نفسه لقرائه مؤرخا ذا أفق خاص، وهكذا استقبله كثير من مريديه فى الشرق والغرب. يذكر ذلك كاتب مادة "ابن خلدون" فى "دائرة المعارف الإسلامية" موضحًا هذا الاتجاه التاريخى عنده، وناقدًا - بعض ما جاء فى بقية أجزاء كتابه "العبر ..." من نقص فى بسط الحقائق والوثائق السياسية، مؤكدًا فى الوقت نفسه أن المقدمة استثناء عبقرى خاص فى هذا الكتاب، إذ تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربية، وسوف تظل بلا شك "أعظم مؤلفات ذلك العصر، وأهمها من جهة العمق فى التفكير، والوضوح فى عرض المعلومات، والإصابة فى الحكم، ويظهر أنه لم يَفُقْهَا كتاب ما لأى مؤلف إسلامى"[٢].

ومن مظاهر هذا الاهتمام الحديث بفكر ابن خلدون، ما تم منذ سنوات قليلة (ديسمبر ٢٠٠٦م) حيث احتشدت مكتبة الإسكندرية للاحتفال بعالمية هذا العالم الكبير، ودراسة أفكاره، وتأمل نظرياته العميقة فى مؤتمر يجمع أعلام الفكر المعاصر فى الشرق والغرب. وهم جميعًا على تنوع مشاربهم ومواردهم يتفقون على أمر واحد - كما يقرر أ.د. إسماعيل سراج الدين فى التقديم لهذا المؤتمر الكبير الذى سعدت بمتابعة أعماله - وهو أنهم جميعا أمام مفكر كبير، متشعب الأنحاء ، عميق الغور، ثاقب النظر، فالفكر الخلدونى إذ يقدم بهذه المقدمة للإنسانية نَصًّا تراثيًا، ذا إيحاءات متجددة كتبه عالم عربى، منذ ما يزيد على ستمائة سنة - يؤكد عالميته، وأثره على الفكر الغربى والعربى من بعده، وذلك من خلال عدد من الأبحاث التى ناقشها المؤتمر والتى تدور حول التفاعل الثقافى بين بلدان البحر الأبيض المتوسط إبان عصر ابن خلدون، كما تتناول تراث ابن خلدون فى عيون الغرب، وموقفه من المذاهب الكلامية

(١) ابن خلدون - المقدمة، ط المكتبة التجارية ، ص ٤ .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ط الشعب، مادة ابن خلدون.

والفلسفية المعاصرة له، أو التى نقلت إليه، وأثر ذلك كله فى تواصل الثقافات، وتطور نظرية العلاقات الدولية .

وفى هذا الإطار نفسه عقد المجلس الأعلى للثقافة ندوته المناظرة فى القاهرة عن "ابن خلدون ووحدة المعرفة" التى يتناول الباحثون فيها نظرية المعرفة فى فكر ابن خلدون من زوايا مختلفة. ومن ذلك بحوث تتناول ضروبًا من القراءات الماركسية أو الاشتراكية للمقدمة، وقد وصفها بعض الباحثين بأنها لم تكن قراءات تعسفية أو إيديولوجية، وهو أمر ينفيه أيضا أ د. أنور مغيث - مؤكدا أنها كانت على درجة كبيرة من التنوع، وإن كان اهتمامها بالمشكلات السياسية للواقع المعاصر أكثر من اهتمامها بالتناول الموضوعى لنصوص ابن خلدون نفسها، أو كما يقول مغيث: "قراءة إسقاطية"، وإن كان الإسقاط فى رأيه ليس عيبًا لأنه شرط أساسى لكل قراءة حية[1].

وقد اهتمت بعض قراءات هذه الندوة لنص ابن خلدون بشروط النهضة، والعلاقة بين الدين والسياسة، وابن خلدون فى مرآة الفكر المعاصر ، وبذور الدولة المدنية فى ظاهرة العمران التى تمثل ركيزة محورية فى أعماله، وغير ذلك من القضايا. وهى موضوعات كثرت فيها أبحاث الرسائل الجامعية فى الشرق والغرب. وفى هذا المجال يجد القارئ أبحاثًا لدارسين آخرين تتحدث عن مسائل تربوية فى المقدمة، مثل: مفهوم الملكة اللسانية ووسائل تنميتها، والعلم والسلطة والمدارس فى زمنه، وما إلى ذلك.

ويدعو أ د. حسن حنفى، من جانبه، إلى تطوير منهج للقراءة والتأويل لتراث ابن خلدون على سبيل هذا المنهج الإسقاطى الذى أشرنا إليه. وذلك بإعادة بناء فكر ابن خلدون طبقا لحاجات العصر، ومراجعة أحكامه على الحضارة الإسلامية، وعلى طبائع الشعوب والأقوام، فقد انقضت على هذه المقدمة ستة قرون وهى بذلك تحتاج إلى تأمل جديد، بحيث يكون تساؤلنا: ماذا يكون من شأن ابن خلدون لو بعث اليوم فينا؟ كيف يفسر أسباب التخلف؟ هل يتبع المنهج نفسه، أو يدعو إلى منهج جديد ليصل إلى نتائج مختلفة ، نتجاوز بها الازدواجية الثقافية التى وقع فيها المعاصرون؟ وبعبارة أخرى فإن حسن حنفى حين يدعو إلى حوار مع القدماء - أى مع هذا النص التراثى العظيم من خلال هموم المعاصرين- فإنه يفعل ذلك من أجل مراجعة أحكام الماضى على ظروف الحاضر. تلك القراءة فى رأيه هى قراءة مستمرة مع النص القديم، وهى تسير فى تحليلاته، فهى عرض وحوار، "وهذا هو منطق التواصل والانقطاع مع التراث القديم:

(١) انظر: أبحاث فى ندوة ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة (ملخصات أبحاث)، ص ٢٠ .

التواصل مع المتفق، والانقطاع مع المختلف، وهو منطق مشروع التراث والتجديد"[١].

ويجتهد بعض الباحثين فى الربط بين ما جاء فى "مقدمة ابن خلدون" من جهة وبين الفكر الجغرافى السياسى المعاصر من جهة أخرى، فيتحدث فى معالجته للشئون المتعلقة بالدول من حيث توزعها على مجموعتين رئيستين هما: مجموعة دول الشمال من جهة، ومجموعة دول الجنوب من جهة أخرى، وعلاقاتها فيما بينها فى سياق تطورها التنموى العام[٢] .

وتتحدث أ.د. أمانى فؤاد عن إبداع ابن خلدون باعتباره عملا من أعمال "المجاوزة"؛ بمعنى تخطى المعتاد. وهذا التخطى قد يأتى فى صورة التجديد أو التحديث أو التطوير أو التنوير، أو ما إلى ذلك. والمجددون من زعماء الإصلاح فى مصر خرجوا كلهم - فى رأيها - من عباءة المجاوزة الخلدونية، فنالهم ما نال ابن خلدون من عنت التقليديين. من هؤلاء المتجاوزين على الطريقة الخلدونية: رفاعة الطهطاوى (١٨٧٣م) ، ومحمد عبده (١٩٠٥م) ، وقاسم أمين (١٩٠٨م) ، وطه حسين (١٩٧٣م) ، وعلى عبد الرازق (١٩٦٦م) ، وغيرهم، "وقد ذهب المبطلون، وبقى المتجاوزون، فبهم تتطور العلوم والفنون ويحدث التقدم والحضارة"[٣].

وفى سبيل تأكيد دور الثقافة الإسلامية فى الحضارة الإنسانية تهتم قراءة أ.د. مصطفى الشكعة، من جهة أخرى فى دراسة مستقلة سابقة، ببيان الأسس الإسلامية على الخصوص فى فكر ابن خلدون ونظرياته، فتؤكد أن نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين، وخصوصًا فيما يتعلق بملامح المجتمع الخلدونى، ونظرية الإمامة والقضاء، وأعمار الدول، والتزام الشريعة وغير ذلك. وقد استعان الشكعة على بيان ذلك بعدد من النصوص الإسلامية والشواهد التاريخية[٤].

وفى هذا الكتاب عناية خاصة بتطبيقات معاصرة ذات تأويل إسقاطى. من ذلك تعليقه على مقولة ابن خلدون من أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، فقد انتقل من ذلك إلى حملة نقدية تفسر أسباب الهزيمة سنة ١٩٦٧م. ومن ذلك نقده المفصل للنظام الاقتصادى السائد آنذاك، وخصوصا ما يتعلق بالتطبيق الاشتراكى فى الزراعة

(١) نفسه ص ٢١ .
(٢) نفسه ص ١٠٧، والبحث للأستاذ الدكتور معين حداد.
(٣) نفسه ص ١٥، أمانى فؤاد.
(٤) د. مصطفى الشكعة ، الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٧٩ .

والصناعة والضرائب . وهو يتوقف طويلا عند مقولة ابن خلدون الخاصة بولع المغلوب بتقليد الغالب فى تفصيل شامل يتناول: الاختلاط، وزينة المرأة وملابسها، وعرى الشواطئ، والانصراف عن التقويم الهجرى إلى التقويم الميلادى، ولعًا بتقليد الغالب، وغير ذلك[١].

وهكذا يبدو التراث الخلدونى وكأنه نبع متجدد، ونص مفتوح ذو إيحاءات اجتماعية مختلفة الآفاق على دروب لا نهاية لها من التأويل والفهم وإعادة النظر، كما يتبين ذلك فى دراسات العلماء، وفى تقويمهم للحوار المتجدد فى هذا المجال.

ومهما يكن من أمر فما يهمنا بعد هذه الإشارات الموجزة إلى آفاق مختلفة من أعمال الدارسين لمقدمة ابن خلدون، ومكانتها فى فكرهم، هو أن نتبين كيف تحولت المقدمة فى أعمال آخرين إلى تأويل اجتماعى شامل، وخصوصًا عند عالم كبير من علماء الاجتماع المعاصرين هو أ د. حسن الساعاتى الذى كان عميدًا لكلية الآداب - جامعة عين شمس، وتوفى سنة ١٩٩٧م.

ويمثل الساعاتى فى تأويله الاجتماعى للنص الخلدونى اتجاها بالغ الأهمية ، فقد صار صاحب المقدمة فى كتابات الساعاتى مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث بالمعنى الدقيق. وكان أ د. على عبد الواحد وافى قد سبقه إلى هذا الاتجاه؛ حيث عقد فصولا فى كتابه "عبقريات ابن خلدون" تؤكد أن ابن خلدون منشئ علم الاجتماع، وهو علم جديد فى عصره، يقوم على تحليل الظاهرات الاجتماعية. واعتبار أن التطور هو سنة الحياة، وذلك بالإضافة إلى آخرين قد سبق لهم الاهتمام بتأكيد هذا الاتجاه الاجتماعى عند ابن خلدون فى الشرق والغرب.

وفى السطور التالية تتوقف هذه الملاحظات وقفة خاصة عند منهج الساعاتى فى تأويل فكر ابن خلدون تأويلا اجتماعيًا، فى كتابه "علم الاجتماع الخلدونى"، فهو كتاب لم يحظ بعد - فيما أعلم - بالتحليل العلمى الكافى، كما أنه كتاب يمكن أن يعين الدارسين - بما فيه من جهد علمى عميق - على قراءة كتاب "المقدمة" قراءة ثانية، تفتح آفاقا منهجية متميزة فى الفهم والتفسير ، وبيان الجذور الأولى لتطور فكرة التاريخ عند ابن خلدون، إلى جوانب من الاجتماع العمرانى.

ذلك أن هذه المقدمة من بين أجزاء كتاب ابن خلدون ذى العنوان المطول: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى

---

(١) مصطفى الشكعة ص ٢٢٦ .

السلطان الأكبر"- أقول: هذه المقدمة هى التى شغلت على الخصوص عددًا كبيرًا من الباحثين فى ثلاثة مجالات علمية هى : فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وتاريخ الحضارة الإسلامية، كما سبقت الإشارة. وتعد المقدمة بهذا الخصوص مؤسسة لهذه العلوم جميعا فى تاريخ الفكر الإنسانى على العموم.

وقد عنى كثيرون بالكشف عن أسرار عبقرية ابن خلدون صاحب هذه المقدمة ذات الآفاق المتعددة. وهناك كتب خاصة فى هذا الموضوع على التحديد، وبعضها طبع عدة مرات[١]. كذلك فإن للمستشرقين جهودا جيدة فى ذلك، ولا سيما فيما يتعلق بأهمية ابن خلدون فى التأسيس لعلم الاجتماع . ولكننى أعتقد أن كتاب الساعاتى الذى سبقت الإشارة إليه هو أدق هذه الكتب من الناحية المنهجية، وخصوصا فيما يتصل بالتحليل العلمى للغة، والتأويل الكلامى لفلسفة ابن خلدون فى المقدمة. والواقع أن فكرة التاريخ التى هى موضوع البداية فى هذه المقدمة، تطورت عند ابن خلدون تطورًا خاصًا وشكلت طفرة خاصة فى تاريخ علم التاريخ عند المسلمين، وإن لم يكتب لها النماء والمتابعة من بعده.

وربما كان من الأولى أن نتجنب ابتداءً - كما تجنب الساعاتى من قبل - ما وقع فيه كثير من الباحثين قديمًا وحديثًا، فنتصور ابن خلدون تصورًا بطوليًا منفصلا عن ظروف العصر والبيئة والتراث، بل نقول : إن ابن خلدون هو ابن عصره وبيئته، وأنه أفاد من جهود المؤرخين السابقين - وخصوصًا بعد أن تحررت فكرة التاريخ من الاعتماد على المنقول، كما تجاوزت منهج التفسير البطولى للتاريخ الذى تعلق به بعض المؤرخين من قبل- وامتدت إلى آفاق أخرى من التعدد الثقافى فى الحضارات الإنسانية، والتعليل العقلى والواقعى للمادة التاريخية منذ عصر المسعودى[٢].

لقد بدأ علم التاريخ عند العرب بروايات علماء الحديث، فهم رواد الدراسة التاريخية عند العرب، اهتمامًا بأخبار المغازى، وأخبار الرسول (ﷺ)، لأسباب دينية خالصة. وبهذا تم تأسيس منهج علمى فى توثيق الرواية ومصدرها[٣]. فقد ظل القرآن

(١) انظر د. على عبد الواحد وافى، عبقريات ابن خلدون ، عالم الكتب، ١٩٧٣، حيث يقول: يتجه أكبر قسط من جهودنا فى هذا الكتاب إلى الكشف عن عبقريات ابن خلدون، ومظاهر عظمته فيما خلّفه من آثار، وخاصة فى مقدمته التى أنشأ فيها علمًا جديدًا، وهو ما نسميه الآن "علم الاجتماع" أو "السوسيولوجيا"، وأتى فيها بما لم يستطع أحد من قبله أن يأتى بمثله، بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصل إلى شأوه" ص ١

(٢) M. Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, 1964, P. 139

(٣) د. عبد العزيز الدورى، بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب، ط، الكاثوليكية، بيروت ، ١٩٦٠ .

الكريم والسيرة النبوية المرجع الثقافى الشامل للحضارة الإسلامية منذ نشأتها والقاعدة الأصيلة التى ارتكزت عليها قيم المجتمع الإسلامى ومذاهب التشريع والأخلاق، والنشاط العملى والثقافى فيه. لقد قدم الإسلام منهجا متفائلا للطبيعة وغائيا للوجود وعليا للتاريخ(١). وحول هذه المفهومات نشأت فلسفة التاريخ عند المسلمين متدرجة من العناية بالرواية والترجيح بين الأسانيد إلى النظر فى البيئة والعوامل الاجتماعية المختلفة فى حركة التاريخ، حتى نصل إلى ابن خلدون الذى تحول علم التاريخ على يديه إلى فلسفة للحضارة، ونظام للاجتماع الإنسانى. ولقد استمر الاهتمام بنقل أخبار الرسول (ﷺ) سائدا لدى بعض المؤرخين المسلمين حتى نصل إلى الطبرى (ت٣١٠هـ) الذى عاصر الجدل الكلامى بين أهل السنة والمعتزلة أصحاب المذهب العقلى الذين كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تأثرا بما ترجم إلى العربية من التراث اليونانى. وقد عنى الطبرى، كما عنى كثير من معاصريه بالبحث فى السند، ونقد الرجال دون التعرض لمتن النص المنقول نفسه، كما كان الأمر فى إسناد الحديث بصفة عامة.

غير أن هذا المنهج التاريخى الذى يقوم على الرواية وحدها بدأ يثير عددا من التساؤلات المنهجية المتصلة بمصادر البحث التى شكك بعض المفكرين آنئذ فى وثاقتها التاريخية، فقد أخذ على الطبرى - مثلا - أنه ينقل عن بعض الرواة الذين لم يكن لهم به أدنى معرفة، كما نقل أخبارا عن أحداث وجدت قبل ظهور الإسلام، ولم يكن هناك ما يوثقها من النصوص الإسلامية المعتمدة، وهو شىء يقرره الطبرى دون حرج، استبراء لذمته العلمية(٢).

ومن جهة أخرى فإن كتاب الطبرى يغلب عليه التعبير عن التماس معنى العظة والتأسى بما سبق، وهو يدور حول معان تتصل بالدين والتقوى وعلوم الفقه، كما فعل كثيرون من مؤرخى المسلمين فيما بعد حتى فى مرحلة كانت فكرة التاريخ قد تطورت

---

(١) د. عفت الشرقاوى، فى فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، ص ٢٨ .

(٢) يقول الطبرى فى ذلك: "وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس إلا القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم، ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس". تاريخ الطبرى، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط المعارف، ١٩٦٠، ص ٧ .

فيها إلى حَدٍّ كبير، كما نجد عند السخاوى (ت. ٦٤٣هـ) فى كتابه: "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، تأكيدا للمعنى التربوى لعلم التاريخ[1].

وقد بدأ المؤرخون بعد تحررهم من فكرة الرواية إلى حد ما يقدمون لأعمالهم تبريرات فلسفية ذات طابع ثقافى آخر، توضح مناهجهم المختلفة فى البحث التاريخى. وفى مثل هذه المقدمات كان المؤرخون يتحدثون عن المنافع العلمية التى تتحقق بدراسة التاريخ، إلى جانب المنافع الدينية. ولقد توالت بعد ذلك مثل هذه المقدمات وازدادت عمقا فى تحليل الأحداث التاريخية حيث تحولت بذلك فكرة التاريخ من التفسيرين النقلى والبطولى إلى التفسير الحضارى للتاريخ.

ومن جهة أخرى فقد كانت إشارات الفلاسفة - على الخصوص - إلى فكرة التاريخ نادرة. وقد عد بعض الباحثين أن التقسيم الذى اصطنعه الفارابى (ت٣٣٩هـ) فى كتابه عن "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعبر عن رؤية فلسفية لفكرة التاريخ بصورة ما. ذلك أن الفارابى على الرغم من تأثره الواضح بأفلاطون فى جمهوريته، قد أخذ هذه النظريات السياسية من البيئة الإسلامية، وما كان فيها من الدول والدويلات فى القرن الرابع للهجرة [2].

كذلك يجد القارئ إشارة أوضح فى كتاب "الفهرست" لابن النديم (ت٣٨٥هـ) إلى المؤرخين والنسابين وكتاب التراجم. ويُعَرِّفُ الخوارزمى (ت٣٨٧هـ) فى كتابه "مفاتيح العلوم" بعلم التاريخ ويخصص له الباب الأخير فيه. وفى "رسائل إخوان الصفا" تصنيف للعلوم، وإشارة لعلم التاريخ جاءت فى مكان متأخر يشبه مكانته فى كتاب الخوارزمى.

وما يهم فى هذا الصدد هو ظهور اتجاهات عقلية وثقافية فى تفسير التاريخ كان لها صداها فى منهج البحث التاريخى بعد الطبرى، حيث يمكن القول إن منهج البحث التاريخى عند العرب أخذ ينتقل من الاعتماد على التأريخ بالرواية إلى التأريخ بالدراية، كما يقال فى المصطلح الإسلامى[3].

ويعد كتاب "مروج الذهب" للمسعودى (ت٣٤٥هـ) أهم الكتب التى ظهرت بعد الطبرى فى هذا الصدد ، فقد كان يتمتع بمعرفة واسعة باللغات والعادات والتقاليد والآداب والأخلاق والسياسة، ولديه ربط وثيق بين هذه الجوانب الثقافية فى حياة الأمة،

---

(١) عفت الشرقاوى، نفسه، ص ٣٣١ .
(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى، بيروت، ١٩٦٢، ص ٢٨٨ .
(٣) عفت الشرقاوى ، نفسه.

وتاريخها، كما كان داعيًا إلى الالتفات إلى الأمور الاجتماعية بصفة عامة. ولذلك فإن منهج المسعودى بنزعته الواقعية التى تعتمد على النقد العقلى للأخبار التاريخية هو أكثر المناهج تأثيرًا فى ابن خلدون، فالمسعودى مدرك - بالرغم من تواضعه الجم- أنه ينتهج منهجًا جديدًا لا يقتصر على الرواية التاريخية المعتمدة على النقل أو البحث عن أبطال التاريخ، بل إنه يطمح إلى تسجيل الخبرة المباشرة والملاحظة الدقيقة والنظرة الشاملة التى لا تفصل بين الإنسان وبيئته الثقافية والجغرافية والاقتصادية. وهو ينتقد من يقنعون بالرواية دون المشاهدة ، ويفخر بما فعل فى سبيل تحقيق هذه الثقافة العلمية الجليلة ، على وجه غير مسبوق. ويكتب المسعودى فيما يشبه المقدمة لكتابه "مروج الذهب" قائلا: "أما بعد: فإنا صنفنا كتابنا فى أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه فى هيئة الأرض ومدنها وعجائبها وبحارها وأغوارها وجبالها وأنهارها وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان نهرًا فصار بحرًا، وما كان بحرًا فصار برًا، وما كان برًا فصار بحرًا على مرور الأيام، وكرور الدهور، وعلة ذلك وسببه الفلكى والطبيعى، وانقسام الإقليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد، ومقادير النواحى والآفاق، وتباين الناس فى التاريخ القديم، واختلافهم فى بدئه وأولويته من الهند، وأصناف الملحدين، وما ورد فى ذلك عن الشرعيين، وما نطقت به الكتب وورد عن الديانيين"[1].

هكذا ينتقد المسعودى من يقنعون بالرواية دون المشاهدة. وكان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى ابن عصره ، وهو عصر حبب للناس فيه الرحلة للتجارة والمشاهدة وطلب العلم والاطلاع على شئون البلاد الأخرى. وهو يعتذر عن تقصير، إن كان، "لما شاب خواطرنا، وغمر قلوبنا من تقاذف الأسفار، وقطع القفار ... مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة ... فسيرى فى الآفاق، سرى الشمس فى الإشراق"[2].

كان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى أوسع أفقا من سابقيه، ولذلك كان له تأثير فى حركة التاريخ من بعده ، وخصوصا لدى ابن خلدون الذى تأثر بمنهجه فى التحليل

(١) المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ١٩٤٨، المقدمة.

(٢) نفسه.

والاعتماد على الملاحظة والتجربة الواقعية المباشرة[١]. وهو يرى صادقًا - كما رأى المسعودى من قبل - أنه يقوم بعمل مبتكر، لم يصنف أحد مثله، فجهده فى هذا الصدد مستحدث الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص[٢].

ولقد فصّل الساعاتى فى وصف قواعد المنهج الخلدونى تفصيلا علميًا دقيقًا، وأشار الى حرص ابن خلدون على البحث فى تعليل الظواهر التاريخية التى يعرض لها، عملاً بمبدأ الشك والتمحيص، إذ يهتم باستقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعى المحسوس، ويعنى بمبدأ التشخيص المادى لظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى. كذلك يبين الساعاتى كيف كان ابن خلدون يلجأ إلى السبر والتقسيم فى مناقشة ما يعرض له من أخبار تاريخية مع قدر وافٍ من الشك المنهجى والتمحيص العلمى.

ويعرّف الساعاتى السبر عند ابن خلدون بأنه عملية عقلية تأتى قبل التقسيم، من حيث إن السبر هو حصر للأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلة فى بادئ الرأى، وأن التقسيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى. فالسبر هو حصر الفكر فى البحث فى المعلومات التى تصلح للعلة والتقاطها، والتقسيم هو تصنيف هذه الأقسام أو الأوصاف وإبطالها واحدًا واحدًا إلى أن يبقى قسم هو الوحيد الذى تنحصر فيه العلة، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلة.

وقد توقف الساعاتى عند عدد من الأمثلة التى تفسر أخذ ابن خلدون بهذه القاعدة الفقهية، من ذلك: تفسيره للخلاف الذى أفضى إلى المحاربة بين على ومعاوية، وحصره فى أربعة دوافع: أولها: الغرض الدنيوى بتقلد منصب ملذوذ، ذى سلطان ونفوذ. والثانى: إيثار الباطل ونصره على الحق لفساد فى الطبع واعوجاج فى النفس. والثالث: استشعار الحقد. والرابع : اختلاف وجهات النظر. وبالتقسيم يثبت بطلان الثلاثة الأولى وصحة الدافع الرابع الأخير.

ومن الواضح أن ابن خلدون قد سبر وجوه المعاش فى عصره مثلا ونسبها إلى أصناف ومذاهب، واستبعد منها ما رآه غير طبيعى، وأفاد من ذلك كلاما واسعا فى هذا

(١) يقول ابن خلدون فى تقديره لعمل المسعودى من قبل: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبنى عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره . وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودى فى كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده" ، المقدمة ص ٣٢ .

(٢) ابن خلدون، نفسه، وهو يقول: واخترعته من بين المناحى مذهبًا عجيبًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ... ، ص٦ .

الباب من وجهة النظر الاجتماعية.

وبهذا يقدم الساعاتى ابن خلدون بوصفه متكلمًا اجتماعيًا يعتمد على التشخص المادى والواقع الاجتماعى المحسوس، بمعنى أنه تكلم فى الذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى والكائنات الاجتماعية وتطرق إلى العلل والأسباب والبدايات والتحولات والنهايات، والأمور الطبيعية التى لا تتبدل، وذلك فى مقابل المتكلم الماورائى الذى ينظر فى العلل والأسباب والبدايات والنهايات، ولكن من الوجهة الميتافيزيقية. وهذا العلم اللاهوتى الذى يسمى بعلم الكلام غير ضرورى فى رأى ابن خلدون، فهو يعتقد أن الملاحدة والمبتدعين قد انقرضوا فلا حاجة إلى هذا العلم بعد ذلك ، وهو يروى عن الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): أنه مَرَّ على قوم يشتغلون بقضايا التنزيه الإلهى - وهى مسألة كبرى فى علم الكلام - فقال: "نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب"[١].

وابن خلدون يقدم فى مقابل ذلك علمًا آخر هو علم الكلام الاجتماعى المعنىّ بالذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى، والكائنات الاجتماعية، وبهذا أراد أن يصحح مسار التفكير الفلسفى عند المسلمين ويحوله نحو الواقعية الاجتماعية، تماما كما أراد أن يصحح مسيرة علم التاريخ. وهو يتكلم عن أشياء اجتماعية محسوسة تحتاج إلى علم اليقين، وعلى العكس من ذلك تماما مباحث العلوم الإلهية وما وراء الطبيعة التى يعلمها الله وحده فإن ذواتها مجهولة رأسا ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية ، إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة، فالعقل البشرى عاجز عن إدراك حقائق عالم الغيب، مثل: الصفات الربانية، والعرش والكرسى، والملائكة، والوحى، والنبوة، والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها، فلا سبيل إلى العلم بشىء من ذلك إلا بالوحى[٢].

وابن خلدون يقصد بذلك أن المرجع فى مثل هذه المسائل الغيبية إنما هو الشارع "الذى هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس"[٣] ، وقد اقتضى هذا من جانب ابن خلدون أن يتدبر الأفكار الاجتماعية التى احتوى عليها القرآن

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ص ٤٦٧ .

(٢) حسن الساعاتى، علم الاجتماع الخلدونى ، ط دار المعارف - مصر، ص ١٢٩ .

(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ص ٤٥٩ .

والحديث تدبرًا اجتماعيًا عماده الملاحظة والبرهان العقلى ، وليس تدبرًا لاهوتيًا أو ماورائيًا.

وربما كان الساعاتى هو أول باحث فى تاريخ العلم الخلدونى يلتفت إلى هذا الجانب الكلامى فيه وخصائصه المنهجية على هذا النحو. وقد اقتضى هذا المنهج أيضا أن يلجأ ابن خلدون إلى تحكيم العادة والنظر فى طبيعة العمران مع الاعتماد على القياس بالغائب والشاهد، والحذر من التعميم فى كل حال. ولذلك تبدو عناوين فصوله حذرة كما يلاحظ الساعاتى حَقًا من مثل قوله: "إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" ، وقوله: "إن المبانى التى كانت تختطها العرب يعنى "الأعراب" يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل" ، وقوله: "إن السعادة والكسب يحصلان غالبا لأهل الخضوع والتملق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة" ، وقوله: "إنه لا تتفق الإجادة فى فنى المنظوم والمنثور معا إلا للأقل ...".

ويمثل هذا أيضًا يكشف الساعاتى عن دقة منهجية وحذر علمى دقيق فى عبارات خاصة لابن خلدون، بالإضافة إلى عناوينه الحذرة، من مثل قوله: "ربما"، "وقد"، "وفى النادر". وبذلك يفطن الساعاتى إلى ما لم يفطن له زملاء سابقون، تواردوا على مقدمة ابن خلدون بالدرس والتحقيق، وتناولوا مبادئه وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتعليق والنقد، دون تحديد نسبى لمدى الاحتمال فى حدوث الظاهرة الاجتماعية المقصودة[1].

والساعاتى يعرف جيدًا أنه يؤسس لقاعدة منهجية فى فكر ابن خلدون فهو يقول: "والأمر اللافت للنظر هو أن كثيرًا ممن تناولوا ابن خلدون وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة فى مقدمته ، لأنه كان على علم بطبيعة العمران وعلى بينة من الأحوال فى الاجتماع الإنسانى"[2] ، ولذلك فإن هذا الحذر قاعدة التزمها التزاما منهجيًا فى مقدمته، بحيث يتجنب التعميم المطلق، فالتعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر فى تجمعاتهم – فى رأيه – أمر غير واقعى، فهذا علم بشرى العناصر، والحال فيه غير الحال فى العلوم الطبيعية، لأن إرادة الإنسان تبقى حرة دائمًا، ومستقلة عن حتمية الطبيعة، ولذلك فإن علماء الاجتماع لا بد أن يضعوا حساب الاحتمال فى اعتبارهم دائما، كما يوصينا الساعاتى فى قراءته لابن خلدون.

(١) انظر الساعاتى ، نفسه، ص ٢٦٧ – ٢٧٠ .

(٢) الساعاتى، ص ٢٧٢ .

على أن هذا لا يلغى عند ابن خلدون الأخذ بالسببية فى تفسير حوادث التاريخ، وهى سببية تقوم على الحتمية بالضرورة، إذ لا يكون العلم علمًا إلا بقدر من التسليم بالسببية وأن الحوادث الاجتماعية إنما تجرى على نظام كلى دائم، فهذا هو طريقنا إلى تعميم أى حكم من الأحكام، مع الأخذ فى الاعتبار دائما أن لكثير من الحوادث الاجتماعية شذوذها الخاص أحيانا.

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن خلدون قد توصل أيضا إلى قوانين اجتماعية عامة هى سنن لا تنتقض بحال. وهذا ما يشير إليه الساعاتى باسم "لا بد" الحتمية. وفى إطار هذه الحتمية يأتى تقرير ابن خلدون: أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة، والدول.

ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة لمجتمعات سابقة كان لها أحوالها. ومن هؤلاء: "أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال، وانقلبت بها العوائد ... ثم جاء الإسلام بدولة مضر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى".[1].

وهكذا يقرر ابن خلدون حقيقة التغير الاجتماعى خلال التاريخ، فالمجتمعات الإنسانية عنده جماعات سياسية يرتبط فيها التنظيم السياسى بالخصائص الجغرافية والاقتصاد. لقد عاش ابن خلدون رجل دولة طوال حياته، فاستطاع أن يكتسب خبرة سياسية واجتماعية جعلته يهتم بمثل هذه الحقائق الاجتماعية ويحاول أن يضع لها نظرية عامة، وأن يدرس فكرة السيادة والغلبة وأسبابها وامتدادها فى الزمان والمكان. وهو لذلك يتجه فى منهجه الفكرى العام إلى محاولة العثور على قانون اجتماعى عام يحكم هذا التطور سيادة وغلبة من جهة، وانحلالا وسقوطا من جهة أخرى.

وبهذا يبين الساعاتى كيف يقيم ابن خلدون صرح التفسير التاريخى على مجموعة مترابطة من المبادئ والفروض والقوانين والنظريات الاجتماعية التى استطاع أن يستقرى لها حوادث من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، سواء كان ذلك فى عصره

---

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ص٢٩ .

وأوانه أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان. وهكذا ينتقل الساعاتى فى عرض علوم المقدمة من علم البحث فى التاريخ ، إلى دراسة أثر البيئة فى الإنسان، ليفرق بعد ذلك بين علم الاجتماع البدوى أو الريفى وعلم الاجتماع الحضرى أو علم اجتماع المدينة ليأتى بعد ذلك علم الاجتماع السياسى، الذى يرتبط بعلم الاجتماع الاقتصادى، وأخيرا علم اجتماع المعرفة الذى يشتمل على العلوم وأصنافها[١].

إن الساعاتى يقدم فلسفة ابن خلدون الاجتماعية فى تفسير التاريخ للقارئ المعاصر فى صيغة منهجية حديثة. تضيف إلى جهود السابقين الذين أشرنا إلى بعضهم فيما سبق وإلى آخرين ممن عنوا بتحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضًا مباشرًا فى كتب أو مقالات علمية، أو فى فصول ضمن أبحاث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو فى تاريخ الحضارة الإسلامية، أو فى تاريخ العرب والمسلمين بوجه عام. ويتصل بذلك كله ضرب آخر من المؤلفات، أعنى: ما كتب عن ابن خلدون فى الكتب العلمية العامة فى علوم التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو فى تاريخ هذه العلوم فى العالم[٢].

ومن المرجح أن يكون ما يكتب عن المقدمة فى مثل هذه الفصول ذا قيمة أكبر ، لأنه يحدد منزلة ابن خلدون فى تاريخ العلم بصورة أعم من غيره من المؤلفات ، أمام شعوب العالم، وربما احتجنا فى ذلك إلى مزيد من الجهد فى حوارنا مع ثقافات الشعوب الأخرى.

(١) الساعاتى، نفسه ، ص ٩٠ .

(٢) انظر: ساطع الحصرى، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط الخانجى، ص ٢١١.

نظرية المحاكاة الفارابية وجذورها اليونانية

أ. د. عمر عبد العزيز السيف (*)

مهاد البحث

تُركِّز هذه الدراسةُ على نظريَّة المحاكاة عند أحد أعلام الفكر الإسلامى، وهو أبونصر الفارابى (المعلِّمُ الثانى). ولن تقف هذه الدراسةُ إلا على جزء يسير من سيرته ولاسيَّما ما اتصل منها بجوانب تأثُّره بالفلسفة اليونانيَّة. كما أنَّ الدراسة لن تستقصىَ أوجه تأثُّره بالفلسفة اليونانيَّة؛ لأن مشروعه كُلَّه متأثِّرٌ بهذه الفلسفة؛ فهو أكبر تلامذة أرسطو (كما وصف نفسَه) وسيقتصرُ الحديث عن بعض أوجه التأثُّر فى المحاكاة؛ وفى بعضِ مثالٌ للجميع.

وَتُعدُّ نظريَّةُ المُحاكاة عصبَ فِكْرِ الفارابىِّ النقدىِّ؛ فهو ينطلق منها إلى تفسير نظريته فى الشعر وبقية الفنون. ولا يمكن أن نعد المحاكاة عند الفارابى مجرد جزء من أجزاء الشعر كما قد يتبدَّى؛ ولكن المحاكاة نظريتُه فى الفن والسياسة والاجتماع.

وكنت سأقصر بحثى على رسالة للفارابى بعنوان رسالة فى قوانين صناعة الشعر نشرت فى كتاب فن الشعر لأرسطو، بتحقيق: عبد الرحمن بدوى (١٩٧٣) وكتاب الشعر الذى نشر فى مجلة شعر (١٩٥٩) إلا أن رؤية الفارابى لا يمكن أن تتكشف بدون قراءة كل أعماله، ولا أزعم أننى فعلت ذلك، ولكننى قرأت ما له صلة بموضوع المحاكاة.

وقد اهتم الفارابى بالشعر بوصفه جزءا من مشروعه الفلسفى؛ وظلت آراؤه نظرية، وربما يكون ذلك السبب فى عدم انتشارها أسوة بمن جايلوه وسبقوه؛ فقدامة بن جعفر، على سبيل المثال، أَعْمَل مبضعه النقدى فى القصيدة العربية، ونظَّر منطلقًا منها ومتجهًا إليها على الرغم من تأثره الشكلى بالمدرسة الأرسطية. أما أبو نصر؛ فقد نظَّر للشعر بوصفه كاشفًا عن خبايا النفس، ومؤثِّرًا فيها، كما أنه يكشف عن خبايا المجتمع وسوءاته.

ولا شك أن الفارابى كان محط اهتمام بعض الباحثين الذين تفاوت اهتمامهم به، وفهمهم لنظريته، إلا أن بعض من تصدوا لدراسة النقد العربى القديم لم يعرضوا للفارابى، ولم يُحلِّلوا آراءه العميقة فى النقد التى أثرت على ابن سينا وابن رشد وحازم القرطاجنى وغيرهم؛ فقد تطرق عبد الفتاح عثمان فى كتابه القيم "نظرية الشعر فى

---

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية فى جامعة الملك سعود.

النقد العربى القديم" (١٩٨١) إلى النقاد الفلاسفة (وغيرهم) ولم يتطرق إلى الفارابى الذى كان أحد منابعهم. فى حين أن كتاب ألفت محمد كمال عبد العزيز: "نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندى حتى ابن رشد" (١٩٨٤) يكشف عن فهم عميق لأطروحات الفارابى؛ وأوجه تأثره بالفلسفة اليونانية، ومواضع تأثيره على الفلاسفة المسلمين. ويعد كتاب مصطفى الجوزو: "نظريات الشعر عند العرب" (الجاهلية والعصور الإسلامية) (١٩٨١) من الكتب التى أنصفت الفارابى؛ وبيَّنت خصوصية مدرسته النقدية القائمة على التأثر الجوهرى بالفكر الأرسطى، ومناحى تأثيره على النقاد المسلمين.

ومع أن فكر الفارابى كان محط اهتمام الباحثين العرب، إلا أن نظريته النقدية لاتزال بحاجة إلى المزيد من الدراسة، وإعادة القراءة؛ لأن الكثير ممن تناولوه مروا على السطح ولم يغوصوا إلى العمق، وبعضهم تجاوزوه تجنبًا لتعقيده.

أولا - نسب الفارابى وحياته، وصلته بالثقافة اليونانية

يقول ابن خلكان: هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى التركى[1]، الحكيم المشهور، صاحب التصانيف فى المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم[2] .

سافر إلى بغداد، وتتلمذ على يد أبى بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وقال بعض علماء هذا الفن:"ما أرى أبا نصر أخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر"[3].ومن المعروف أن أبا بشر ترجم كتاب أرسطو، ولا ندرى، هل كان أبو بشر حلقة الوصل التى ربطت أبا نصر بأرسطو، أم أن الفارابى عرف كتب أرسطو قبل ذلك ؟

---

(١) واتفق كل من اطلع على ترجمة أبى نصر على أنه كان تركيًا باستثناء ابن أبى أصيبعة الذى قال: إنه كان "فارسى المنتسب". موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبى أصيبعة السعدى الخزرجى، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠١هـ)، ج٢، ص ٢٢٣ .

(٢) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، وَفَيَات الأعيان وانباء ابناء الزمان، حققه: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د ت)، ج٥، ص١٥٣ . ووصف الذهبى تصانيفه فى الموسيقى بقوله: إنه من "ابتغى الهدى فيها أضله الله". شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، العبر فى خبر من غبر، حققه وضبطه على مخطوطتين أبو هاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ)، ج٣، ص٥٨ . كما علق الذهبى على تصانيف الفارابى كلها بأنه "من ابتغى الهدى منها ضلّ وحار". شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، سير اعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخَرَّج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، حقق هذا الجزء إبراهيم الزيبق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ)، ج١٥، ص٤١٧ .

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص١٥٤ .

وارتحل أبو نصر بعد ذلك إلى مدينة حرَّان؛ ذكر ابن خلكان أن أبا القاسم القرطبى قد ذكر فى كتاب "طبقات الحكماء" أن الفارابى أخذ "صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر"[١]. ويقول الصفدى: إنه ما "أخذ الفلسفة اليونانية إلا من اللغة اليونانية؛ لأنه كان بها وبغيرها من اللغات عارفا"[٢]. ويبدو أن المبالغة طالت بعض جوانب شخصيته؛ فقد ذكر الصفدى أنه يحسن "أكثر من سبعين لسانا"[٣]. وهذه المبالغات طالت الكثيرَ من جوانب علم الفارابى؛ فقد رُوِيَت عن مهاراته فى الموسيقى قصصٌ غير معقولة[٤]. والذى لا شك فيه أن أبا نصر يعد من أهم الفلاسفة الإسلاميين؛ فهو مفكر علمى متعمق، ومحلل ومنظِّر بارع، أرسى قواعد علمية للموسوعات ودوائر المعارف، والتصنيف الموضوعى، والفلسفة، والطب، والسياسة، والموسيقى، وعلم الاجتماع، وعلم الفلك، والاستخلاص، والببليوجرافيا، والترجمة، وغير ذلك من العلوم والمعارف، حتى أصبح رائدًا من رواد الفكر والمعرفة[٥].

وعلى الرغم من ارتباط الفارابى بالمنطق اليونانى، إلا أن اتِّباعه للفلاسفة الإغريق لم يكن أعمى؛ فقد خالفهم فى مواطن غير قليلة؛ إذ نقل الذهبى كتابا لابن رشد عند ترجمته له وُسِمَ بكتاب "ما خالف فيه الفارابى أرسطو"[٦] وهو لا يسير وراء أرسطو -

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص١٥٤ .

(٢) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى، كتاب الوافى بالوفيات، فريقد العجلى الريمى - أبو الليث الزاهد الحموى، باعتناء: محمد عدنان البخيت ومصطفى الخيارى (بيروت: جمعية المستشرقين الألمانية، ١٤١٣هـ)، ج٢٤، ص١٤٤ . وذكر الزركلى أيضا أن أبا نصر "كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة فى عصره" خير الدين الزركلى، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ج٧، ص٢٠ .

(٣) الصفدى، الوافى بالوفيات، ج٢٤، ص١٤٥ .

(٤) تنسب إليه قصة مفادها أنه فَكَّ عيدانا وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان فى المجلس، ثم فكها وركبها تركيبا آخر وضرب بها فبكى كل من كان فى المجلس، ثم فكها وغير تركيبها، وحركها فنام كل من كان فى المجلس حتى البواب، فتركهم نياما وخرج". ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص١٥٥ . وذكر البيهقى حكاية قريبة لهذه الحكاية للفارابى أيضا فى بلاط الصاحب بن عباد. ظهير الدين أبو الحسن على بن زيد، تاريخ حكماء الإسلام، تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٧هـ)، ص٤٢ - ٤٣ . ورويت هذه الحكاية لغيره. وقد قال الصفدى عن قصته مع سيف الدولة: إن "هذه الواقعة ممكنة". الصفدى، الوافى بالوفيات، ج٢٤، ص١٤٥ .

(٥) للمزيد من المطالعة لسيرة الفارابى، وجوانب علمه، وما قيل عنه فى القديم والحديث، وأبرز مؤلفاته، وما ألف عنه؛ انظر: أمين سليمان سيدو، "الفارابى فى آثار الدارسين العرب"، مجلة عالم الكتب، مج١٥، ع٢ (رمضان - شوال ١٤١٤هـ)، ص١٨٤-١٩٧ .

(٦) الذهبى، سير اعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٠٩ .

كما سبق - وإنما "يعرض لموضوعاته ومعانيه ويتعامل معها ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التى منها صدرت، ومناسبتها وقائليها ومعان خاصة بلا شوائب مادية"[١]. ويرى إحسان عباس أن صلة رسالة الفارابى "رسالة فى قوانين الشعراء" التى نحن بصددها بكتاب أرسطو "خفيفة" وأن ذلك لأسباب؛ منها: انغلاق بعض أجزاء الكتاب دونه، وأنه - أى الفارابى - غير منصرف للشعر والنقد[٢]. ويمكن إضافة سببين آخرين؛ أولهما: أن الفارابى لم يُرِد أن يتحول إلى شارح لكتاب أرسطو؛ فهو يريد أن يضيف ما يراه. ولا يمكن الحكم على الفارابى بعدم فهمه أجزاء من كتاب أرسطو، إلا عندما يكون اختلافه مع هذا الكتاب أوقعه فى تناقض، إلا أن نظريته تبدو مترابطة ومتماسكة، مع أن انغلاق كتاب أرسطو ليس تهمة للفارابى؛ بل لكتاب أرسطو الذى اتُّهِم بالإيجاز "وعدم الإحكام فى التأليف والغموض؛ لأن أرسطو كان يتخذه مذكّرات للدرس يتكفل هو بشرحها فى أثناء الإلقاء والمحاضرة. فلم يقصد تأليفها قصدًا"[٣].

وسبب آخر قريب بما ذكره عباس، وهو أن عدم انصرافه للشعر والنقد لا يعنى أنه لا يراهما أهلا لذلك؛ ولكن نظريته فلسفية أولا وأخيرًا، وليس من صالح مشروعه أن ينصرف إلى علم مستقصيًا أجزاءه؛ فهو فيلسوف وليس ناقدًا أدبيًا. يقول الفارابى: "إلا أن الاستقصاء فى مثل هذه الصناعة يذهب بالإنسان فى نوع واحد من الصناعة وفى جهة واحدة. ويشغله عن الأنواع والجهات الأخر"[٤]. ونظريته فى المحاكاة لا يُعْمِلُهَا فى الشعر والنقد وحسب؛ بل فى السياسة والاجتماع وغيرهما، ويمكن القول: إنه ناقد ثقافى لو استخرجنا من مشروعه الثقافى نقده للأنساق.

ويرى بعض الباحثين أن آراء الفارابى لم تذع وتنتشر بسبب علاقتها الجوهرية

---

(١) محمد فتحى عبد الله، مترجمو وشراح ارسطو عبر العصور (الإسكندرية: دار الوفاء، د.ت)، ص ١٥٢ .

(٢) انظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبى عند العرب: نقد الشعر من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٢هـ) ص٢١٦ . ويرى ذلك أيضًا عبد الجبار داود البصرى؛ إذ يشير إلى أن صلة آراء الفارابى فى نظرية المحاكاة بأرسطو "واهية". عبد الجبار داود البصرى، "مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر" ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية (بغداد: مطابع دار الحرية، ١٩٧٥-١٩٧٦)، ص٢٩٦ .

(٣) أرسطو طاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣) ص٣٨ .

(٤) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص١٥٨ .

بالفسفة اليونانية؛ مما جعله - أى الفارابى - مُنَظِّرًا للشعر فى كل اللغات وليس للشعر العربى تحديدًا[1].

ثانيا ـ المحاكاة عند الفلاسفة اليونانيين

لم يكن أرسطو أول من قال إن الشعر محاكاة؛ إذ يرى محمد سليم سالم أن ذاك كان "قولا سائدا فى بلاد اليونان"[2]، ويبين مصطفى الجوزو أن هذا الحديث عن المحاكاة ورد لأول مرة فى الجزءين الثانى والعاشر من كتاب الجمهورية لأفلاطون، وأردف "وإن كان ينسب الكلام لسقراط"[3]. فمن الواضح أن هذا المفهوم يسبق أرسطو وربما أفلاطون، وإن كان قد اختمر فى كتبهما. كما أن الرجلين كليهما يؤمنان أن الفن محاكاة، ويختلف مفهوم المحاكاة بين فكريهما.

المحاكاة عند افلاطون

هاجم أفلاطون الشعراء فى كتابه "الجمهورية" لغوايتهم، ولمحاكاتهم لما عَدَّه أفلاطون مجرد مظاهر شكلية للطبيعة، ولتجاهلهم للمُثُل الحَقَّة التى ليست هى سوى انعكاس لها[4]. وليست المحاكاة عند أفلاطون إلا ضربًا من اللعب والعبث. وهى تبتعد كثيرًا عن الحقيقة والعقل، ولا تتوجه نحو غاية سليمة، والفن القائم عليها هو، حسب ما نقل أفلاطون عن سقراط، وَضِيعٌ ينكح وضيعة، فيولدها نسلا وضيعًا. "فالفنون جميعا، والشعر منها، مواليد وضيعة فى رأيه[5]. كما أن الشعر"يغذى ويسقى الأهواء والانفعالات"[6]. فأفلاطون يحتقر المحاكاة، ويحتقر الفنون جميعًا، وعندما ترتكز الفنون على المحاكاة فإنها تكون أكثر وضاعة، ولا سيما أن"جميع أنواع المحاكاة تفسد أفهام السامعين"[7].

---

(١) انظر مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)١، (بيروت: دار الطليعة، ١٤٠٨هـ)، ص٢٠٥ .

(٢) أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب ارسطوطاليس فى الشعر، ومعه جوامع الشعر للفارابى، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامى، ١٣٩١هـ)، ص١١ .

(٣) مصطفى الجوزو، نظريات الشعر ١، ص٨٩ .

(٤) مجدى وهبة، معجم مصطلحات الأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤)، ص٢٤١ .

(٥) نقله عن: ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبى بين النظرية والتطبيق، ترجمة: محمد يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس (بيروت: دار صادر،١٩٦٧)، ص ٣٤ . قد تكون هذه الجملة لسقراط كما نقل أفلاطون، ولكن المهم أن أفلاطون يرى الرأى ذاته.

(٦) ابن رشد، تلخيص كتاب ارسطوطاليس، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ١٩ .

(٧) ديفيد ديتشس، مناهج النقد الأدبى، ص ٢٨ .

المحاكاة عند أرسطو

مفهوم المحاكاة عند أرسطو فى "فن الشعر" رَدٌّ على ما قاله أفلاطون؛ فهو يرى أن مبدأ كل الفنون يقوم على محاكاة الطبيعة لا بوصفها شكلا أو مثالا؛ وإنما لما فيها من مظاهر عامة دائمة تصلح لكل زمان ومكان، وذلك ما يميز الفنان أو الشاعر فى رأيه عن المؤرِّخ الذى لا يهتم إلا بدقائق الأمور وحوادثها التفصيلية. ثم إن أرسطو "يقصر المحاكاة على الفنون الجميلة والنافعة على سواء، ولا يُعَمِّمُ المحاكاة فى كل شىء كما فعل أفلاطون"[1]. وبينما يَعُدُّ أفلاطون "محاكاة الفنون الجميلة للأشياء أقلَّ مرتبة من العلم ومن الصناعة؛ لأن فيها بعدا عن إدراك جوهر الحقائق، ولأن جهدها ينحصر فى نقل مظاهرها وخيالاتها الحسية"[2]، يرى أرسطو "المحاكاة أعظم من الحقيقة ومن الواقع. والفنون عند أرسطو تحاكى الطبيعة، فتساعد على فهمها. فالفن - شأنه شأن النظم التهذيبية والتربوية - يكمل ما لم تكمله الطبيعة. والفن يُتِمُّ ما تعجز الطبيعة عن إتمامه؛ لأنه فى محاكاته يكشف عما ينقصها. والفن يجارى الطبيعة، ويهدف إلى أغراض، وله مناهج وفكرة يقصد من ورائها إلى إكمال ما فى الطبيعة بوسائلها"[3]. المحاكاة عند أرسطو غريزة فى الإنسان[4]، وهى التى تميز الفنون الجميلة بوجه عام، ولا يرى أن التقليد نقص فى الإنسان، بل هو أمرٌ غريزى، وجالبٌ للذة.

ومع أن أرسطو لم يعرف المحاكاة، ولم يبين لها وجها غير ما بينه أستاذه؛ إلا أن المعلم الأول رام نقض آراء أستاذه، ودافع عن الفن الذى بَيَّنَ أنه يقوم على المحاكاة كما مرَّ، ونفى عن الفن تهمة العبثية والضرر، مؤكدًا أنه نافع ذو غاية سليمة، وأنه ليس "من المفيد أو المرغوب فيه كبت الشعور أو قتل الأحاسيس، وينبغى أن نتحكم فيها"[5]، كما أنه يؤدى أحيانا إلى التطهير[6]. فالمحاكاة التى تمثل جوهر الفن فى رأيى هذين الحكيمين تكسب الفن فنيته وتميزه فى رأى أرسطو، وتهبط بالفن إلى درجة الوضاعة والحقارة فى رأى أستاذه الذى مَحَّضَ الفَنَّ والمحاكاة على السواء هذه الصفة.

---

(١) محمد غنيمى هلال، النقد الأدبى الحديث (القاهرة: نهضة مصر، د ت)، ص ٣٨ .

(٢) محمد غنيمى هلال، النقد الأدبى الحديث، ص ٢٨ - ٢٩، ص ٤٨ .

(٣) محمد غنيمى هلال، النقد الأدبى الحديث، ص ٤٨ .

(٤) يرى أرسطو أن "غريزة المحاكاة طبيعية فينا". أرسطوطاليس، فنّ الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، ص ١٣ .

(٥) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، ص ١٩ .

(٦) شكرى عياد، كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، ص ٢٦ .

ثالثا: المحاكاة عند الفارابى

مفهوم المحاكاة

ذكرت ألفت محمد كمال عبد العزيز أنه مما يستوقف "الباحث أن كلا من الفارابى وابن سينا حرص على أن يقدم تعريفا يحدد فيه فهمه للمحاكاة، فى الوقت الذى لا يقدم فيه أرسطو - فى أى موضع من كتابه "فن الشعر" - تعريفًا ما للمحاكاة"[١]. ويؤيد رأى ألفت عبد العزيز، عبدُ الحميد جيده الذى يرى أن التعريف الذى أعطاه الفارابى للشعر يصدق على المحاكاة، ويتهم مصطفى الجوزو الذى قرر أن الفارابى "لا يُعَرِّفُ المحاكاة"[٢] بأنه حكم سريع[٣]. وعندما نبحث عن تعريف واضح للمحاكاة عند الفارابى، لا نجد، إلا أن حديثه عن وسائل المحاكاة، وغيرها من توصيفات للمحاكاة يبين مفهومه للمحاكاة. أما تعريفه للشعر والأقاويل الشعرية فلا يمكن أن يكون تعريفا للمحاكاة، بالمعنى المنطقى أو العلمى لكلمة تعريف.

يقول الفارابى: "ومن هذه المحاكية ما هو أتم محاكاةً، ومنها ما هو أنقص محاكاةً. والاستقاءُ فى الأتم منها، والأنقصُ إنما يليق بالشعراء وأهل المعرفة بأشعار لسان لسان ولغةٍ لغةٍ، ولذلك ما يخلى عن القول فيها لأولئك - ولا يظنن ظَانٌّ أن المغلِّطَ والمُحاكى قول واحد، وذلك أنهما مختلفان بوجوه: منها أن غرض المغلِّطِ غير غرض المحاكى؛ إذ المُغلِّط هو الذى يغلط السامع إلى نقيض الشىء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود، وأن غير الموجود موجود. فأما المحاكى للشىء فليس يوهم النقيض، بل الشبيه"[٤]. فهو يجعل الأقاويل المحاكية نوعين: أتم، وأنقص، ويخص الاستقصاء بالمحاكاة التامة، كما يخص الشعر والمعرفة به بالمحاكاة الأنقص. وعليه؛ تكون المحاكاة فى الشعر غيرَ تامة، وهو فى هذا يفارق أرسطو من ناحية، ويقاربه من ناحية أخرى: يفارقه فى أن الاستقصاء تستعمل فيه المحاكاة الأتم، مع أن أرسطو ينفى أن تكون المقالة الطبية الموزونةُ شعرًا، لأنها تفتقر إلى المحاكاة، وهذا يعنى أنه ينفى المحاكاة عن الأمور التى فيها استقصاء. ويقاربه فى أنه جعل المحاكاة الشعرية غير تامة؛ لأن أرسطو يجعل هذه

---

(١) ألفت محمد كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندى حتى ابن رشد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٨٣ .

(٢) الجوزو، نظريات الشعر، ص ٩٥ .

(٣) انظر: عبد الحميد جيده، التخييل والمحاكاة فى التراث الفلسفى والبلاغى (طرابلس: دار الشمال، ١٩٨٤)، ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٤) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٠ .

المحاكاة تخضع لمبدأ الاختيار والضرورة والرجحان[1]. ويفرِّقُ نصُّ الفارابى السابق بين المُغَلِّطِ والمحاكى فى الغرض؛ فالأول يوهم ويقنع القارئ بوجود أشياء لا وجود لها حقيقة، أما المحاكى فلا يقدم الشيء كما هو؛ بل يقدم شبيهه الموجود فى الواقع. فالفارابى جعل المحاكاة مرادفة للتشبيه؛ فابتعد بعض الشيء عن مفهوم أرسطو للمحاكاة؛ لأن المحاكاة فى نظر أرسطو - كما يقول محمد سليم سالم - ابتعدت عن مفهوم أفلاطون حين كانت تعنى التقليد؛ ولم تَعُد "مجرد نقل آلىٍّ، أو يكاد يكون آليًا، ولو بلغ الذروة فى دقة النقل؛ ولأنه إلهامٌ خَلاق، به يستطيع الشاعر أن يوجد شيئا جديدا، على الرغم من استخدامه لظواهر الحياة وأعمال البشر. فالشعر إن هو إلا تبيان وإبراز لكل ما هو دائم وعام وحقيقى فى حياة الإنسان وأفكاره". ويبين سالم أنه لما ترجم كتاب فن الشعر لأسطو؛ لم يستطع أحد أن يتبين المعنى الدقيق لكلمة محاكاة كما حدده أرسطو؛ فخلطوا بين التمثيل والتشبيه والمحاكاة"[2].

وبينما يهاجم أحد الفيلسوفين اليونانيين الشعر والمحاكاة، ويدافع الآخر؛ يقف الفارابى موقفا يتسم "بالحياد"[3]؛ فهو يرى الشعر والفلسفة متوازيين؛ إذ الشعر "لا يقدم حقيقة مشوهة أو ناقصة، وإنما يقدم الحقيقة مخيلة. ومن ثم؛ فإذا كنا وجدنا أفلاطون يحط من شأن الشعز لأنه محاكاة؛ فإن الفارابى يرد للشعر اعتباره، ويقدره معرفيًا؛ لأنه وسيلة من وسائل تقديم المعرفة لاعتماده على هذه المحاكاة"[4].

ويَعُدُّ الفارابى المحاكاة جوهرَ الشعر؛ يقول: "والقول إذا كان مؤلَّفًا مما يحاكى الشيء، ولم يكن موزونًا بإيقاع، فليس يُعدُّ شعرًا، ولكن يقال هو قول شعرى... وأعظم هذين فى قوام الشعر وجوهره عند القدماء المحاكاة وعلم الأشياء التى بها المحاكاة، وأصغرهما الوزن". فالمحاكاة أهم من الوزن فى الشعر، وعندما يتجرد قول من الوزن، ويتصف بالمحاكاة فإنه يسمى قولا شعريًا، وكأنه لا يخرج عن مملكة الشعر. وعندما يعد الفارابى أصناف أشعار اليونانيين؛ يُعَرِّف الإيفيجاناساوس بأنه "نوع من الشعر أحدثه علماء الطبيعيين، وصفوا فيه العلوم الطبيعية"، ويرى أن هذا النوع" أشد أنواع الشعر مباينة لصناعة الشعر"[5]. فهو يرى المحاكاة جوهر الشعر وليس الوزن، وينعت

(١) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٩٤ .

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب ارسطوطاليس، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ٥٧ .

(٣) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٩٥ .

(٤) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر ، ص ١٠٩ .

(٥) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٥ .

هذا النوع من الشعر بأنه مباين لصناعة الشعراء بسبب ضآلة المحاكاة التى يَعُدُّها جوهر الشعر. ويلوم الجمهور وكثيرًا من الشعراء حيث "يرون أن القول شعر متى كان موزونًا مقسومًا بأجزاء ينطق بها فى أزمنة متساوية، وليس يبالون كانت مما يحاكى الشىء أم لا"[(١)]. وهذا الرأى مطابق لرأى أرسطو حين يقول:"على أن الناس قد اعتادوا أن يقرنوا بين الأثر الشعرى وبين الوزن، فيسموا البعض شعراء إيليجيين والبعضَ الآخر شعراء ملاحم؛ فإطلاق لفظ "الشعراء" عليهم ليس لأنهم يحاكون؛ بل لأنهم يستخدمون نفس الوزن". ثم يقول: "والواقع أن من ينظم نظرية فى الطب أو الطبيعة يسمى عادة شاعرا"[(٢)]. ورغم ذلك؛ فلا وجه للمقارنة بين هوميروس وأنبا ذوقليس إلا فى الوزن. ولهذا يخلق بنا أن نسمىَ أحدهما (هوميروس) شاعرًا، والآخر طبيعيًا أولى منه شاعرًا. فهو ينتقد إطلاق لفظ "الشعراء" على من يستخدم الوزن دون المحاكاة، كما أن المنظومات العلمية لا يمكن أن يعد ناظمها شاعرًا؛ بل هو عالم وحسب.

فالفارابى الذى جاء بنظريته عن المحاكاة فى وقت كانت النظرية الشعرية العربية تحتاجها؛ استفاد بشكل كبير من رأى أرسطو فى هذا الجانب. فالمحاكاة أدخلت إلى مملكة الشعر ما تجرد من الوزن، وأخرجُ من هذه المملكة المنظومات العلمية التى ظلت تحت مظلة الشعر؛ فالمحك الأول هو المحاكاة، أما الوزن فهو أصغرهما.

يرى الفارابى أيضا أن محاكاة الأمور قد تكون بفعل، أو بقول. والمحاكاة بقول تعنى "أن يؤلِّفَ القولُ الذى يضعه أو يخاطب به من أمور تحاكى الشىء الذى فيه القول. ويلتمس بالقول المؤلَّف مما يحاكى الشىء تخييل ذلك الشىء، إما تخييله فى نفسه، وإما تخييله فى شىء آخر؛ فيكون القول المحاكِى ضربين: ضرب يخيل الشىء نفسه، وضرب يخيل وجود الشىء فى شىء آخر"[(٣)]. وسنعود للمحاكاة بفعل عند الحديث عن الشعر والفنون الأخرى.

ورأى الفارابى يبين أن التخييل هو هدف المحاكاة (كما سيأتى) مما يجعل المحاكاة القولية تنقسم إلى قسمين: محاكاة تُخَيِّل الشىء نفسه مباشرة، وأخرى تُخَيِّل وجود الشىء فى شىء آخر، وهى المحاكاة غير المباشرة. ويتحدث عن الفكرة ذاتها فى إطار أوسع يشمل المحاكاة القولية والفعلية؛ فيقول:"وكما أن الإنسان إذا حاكى بما يعمله شيئًا ما ربما عمل ما يحاكى به نفسَه، وربما عمل مع ذلك شيئًا يحاكى ما يحاكيه

(١) أبو نصر الفارابى،"كتاب الشعر"، تحقيق: محسن مهدى، مجلة شعر، ع ١٢ (خريف ١٩٥٩)، ص ٩٢ .

(٢) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٦ .

(٣) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٣ .

(فإنه ربما عمل تمثالا يحاكى زيدًا، وعمل مع ذلك مرآة يرى فيها تمثال زيد) كذلك نحن ربما لم نعرف زيدا فترى تمثاله فتعرفه بما يحاكيه لنا لا بنفس صورته، وربما لم نر تمثالا له نفسه، ولكن نرى صورة تمثاله فى المرآة، فنكون قد عرفناه بما يحاكى ما يحاكيه، فنكون قد تباعدنا عن حقيقته بمرتبتين"[١].

ويبين محمد سالم عند تعليقه على رأى الفارابى هذا فى كتاب جوامع الشعر بأن الفارابى ينقل عن أفلاطون عندما يقول فى كتابه الجمهورية: "فأنت تُطلق اسم المُقلِّد على صانع شىء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء... وإذن فهذا يصدق أيضًا على الشاعر التراجيدى ما دام مُقلِّدًا، فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتلُّ المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة"[٢].

ولكن ألفت عبد العزيز تنقض هذا الرأى؛ لأن"أفلاطون ينظر إلى المحاكاة الشعرية فى إطار نظريته فى المُثُل على أنها تقليد مشوه أو زائف للحقيقة، لأنها – أى المحاكاة – تبعد عن الحقيقة برتبتين، فهى بعبارة أخرى محاكاةٌ لمحاكاة، أى محاكاة لظلال الأشياء فى عالم المُثُل. أما الفارابى فإنه لا ينظر إلى المحاكاة الشعرية من حيث علاقتها بالحقيقة على هذا النحو الذى يجعلها تقليدًا أو محاكاة للمحاكاة، ذلك أنه عندما يفاضل بين طريقتى المحاكاة (المباشرة وغير المباشرة) يبدو منحازا للمحاكاة بالأمر الأبعد... فضلا عن أن الفارابى حين يقارن بين الشعر – كمحاكاة – والحقيقة، فهو يناظر بينهما، ولا يجعل الشعر (أو المحاكاة) ظلالا باهتة للحقيقة، ويبدو ذلك واضحا فى تمثيله لنوعى المحاكاة بالحد والبرهان فى الأقاويل العلمية"[٣]. وتستشهد برأى الفارابى:"... فيكون القول المحاكى ضربين: ضرب يخيِّل الشئ نفسه، وضرب يُخَيِّل وجود الشىء فى شىء آخر كما تكون الأقاويل العلمية؛ فإن أحدهما يعرف الشىء فى نفسه مثل الحد، والثانى يعرف الشىء فى شىء آخر مثل البرهان"[٤].

وواضح أن الفارابى استفاد من أفلاطون فى تقسيمه وليس فى جوهر فكرته، وهو يقرِّرُ فى موضع آخر أن "خيال الإنسان المرئى فى الماء هو أقرب إلى الإنسان فى الحقيقة من خيال تمثال الإنسان المرئى فى الماء"[٥]، ولكن الفارابى لا يقيم المحاكاة

(١) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٤ – ٩٥ .

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، ص ١٧٥ .

(٣) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٠٨ .

(٤) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٣ .

(٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابى، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزى نجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣)، ص ٢٢ .

حسب علاقتها بالحقيقة؛ إذ يرى أن للشعر منطقه الذى يحتم أن تكون المحاكاة بالأمر الأبعد أتمّ، ولو كانت المحاكاة للحقيقة؛ فإن المحاكاة لا بُدَّ أن تكون للأمر الأقرب. وعلاقة الشعر بالحقيقة علاقة مناظرة وليست علاقة شبهٍ باهت. فهو يبين أن الطبيعة الشعرية للشعر تستوجب أن يكون بين أطراف المحاكاة شىء من عدم التشابه لإحداث توتر لغوى انفعالى يهب الشعر فنيته.

ويرى البصرى أن التأثير الأفلاطونى يفوق التأثير الأرسطى فى نظرية الفارابى؛ إذ تأثر الفارابى عند الربط بين الرسم والشعر بأفلاطون، وكذلك الربط بين التشبيه والمرآة إضافة إلى آرائه فى نظرية "الفيض" وغيرها[١]. والحقيقة أن الفارابى كَوَّنَ نظريته المتكاملة، والتى يحمل بعضُها بعضًا من آراء من الصعب تحديد مصادرها؛ لأنه لا يأخذ رأيًا لأفلاطون فينقله، وإنما يُخْضِعُ رأى أفلاطون وأرسطو لنظريته عندما تكون نظريته بحاجة إلى هذا الرأى.

المحاكاة بين الشعر والفنون الأخرى

ناظر أرسطو بين الشعر والفنون الأخرى ليقرر أنها جميعا إنما تصور جوهر الأشياء لا مظاهرها، يرد بذلك على أستاذه أفلاطون[٢]. ويتضح أثر الفكرة السابقة فى الترجمة العربية لفن الشعر لأرسطو؛ حيث يذكر مَتَّى بن يونس أنه "كما أن الناس قد يشبهون بألوان وأشكال كثيرة... جميعها تأتى بالتشبيه والحكاية باللحن والقول والنظم"[٣]. فهذه العلاقة بين الشعر والفنون الأخرى عرفها أصحاب المدرسة الإسلامية الأرسطية، التى كان الفارابى أحد أعضائها؛ فقد ذكر أن محاكاة الأمور قد تكون بفعل أو بقول، كما سبق، والذى بفعل ضربان: أحدهما أن يحاكى الإنسان بيده شيئًا ما (مثل أن يعمل تمثالا يحاكى به إنسانا بعينه أو شيئا غير ذلك) أو يفعل فعلا يحاكى به إنسانًا ما أو غير ذلك[٤]. فالمحاكاة جوهرُ الفنون كلها، وتختلف هذه الفنون فى وسائل المحاكاة وأدواتها. فالاختلاف يكون فى مادة الصناعة؛ فالشعر يصنع باللغة، والرسم بالألوان، والموسيقى بالإيقاعات والنغمات. ويكون الاتفاق فى صورة المحاكاة وأغراضها وتأثيرها على المتلقى كما سيأتى. وليس الهدف أن ينسخ الفنان ويُقلِّد، بل أن يخلق؛ حيث يقول عن الأقاويل الكاذبة (الشعرية) أن منها "ما يُوَقِّعُ فى ذهن

(١) عبد الجبار داود البصرى، "مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر،" ص٢٩٥ – ٢٩٦ .

(٢) محمد غنيمى هلال، النقد الأدبى الحديث (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، د٠ت)ص ١٥٩ .

(٣) أرسطوطاليس، فن الشعر، نقل أبى بشر مَتَّى بن يونس القُنَّائى من السريانى إلى العربى، حقق نصوصه: عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣) ص ٨٦ .

(٤) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٣ .

السامعين الشيء المُعَبَّرَ عنه بدل القول، ومنها ما يُوَقِّعُ فيه المحاكى للشيء - وهذه هى الأقاويل الشعرية". فليس الهدف نسخها؛ وإنما خلق الشبيه المحاكِى، ولا سيما أن الفارابى منحاز للمحاكاة بالأمر الأبعد.

يقول الفارابى: "إن بين أهل هذه الصناعة وبين أهل صناعة التزويق مناسبة، وكأنهما مختلفان فى مادة الصناعة، ومتفقان فى صورتها وفى أفعالها وأغراضها؛ أو نقول: إن بين الفاعلين والصورتين والغرضين تشابهًا، وذلك أن موضع هذه الصناعة الأقاويل، وموضع تلك الصناعة الأصباغ، وإن بين كليهما فَرْقًا، إلا أن فعليهما جميعا التشبيه، وغرضيهما إيقاع المحاكيات فى أوهام الناس وحواسِّهم". فالفارابى يجعل المحاكاة رابطا يربط الفنون الجميلة ببعضها، حتى وإن اختلفت مواد الصناعة. كما أن الهدف مشترك بين هذه الفنون "إيقاع المحاكيات فى أوهام الناس وحواسهم "وهذا الربط مستمد من المدرسة اليونانية ولا سيما أرسطو الذى ساوى بين الشعراء والرسامين فى المحاكاة[1]، وهو، كما سبق، يجعل المحاكاة خَلْقًا وليس نَسْخًا؛ فيطالب عند كتابة المأساة أن"نسلك طريقة الرسامين المهرة الذين إذا أرادوا تصوير الأصل رسموا أشكالا أجمل، وإن كانت تشابه الصور الأصلية"[2].

فالفارابى مثل أرسطو يرى الفن محاكاة سواء ما كان شعرًا أو رسمًا، وهو - أى الفن - لا يطابق الواقع، ولكنه يوازيه"[3]، كما يوازى الرسم الواقع أيضًا؛ فالعلاقة بين الفنون عمومًا والواقع علاقة تشبيه، ولكنه - كما سبق - تشبيهٌ خلاق. ومع ذلك؛ لم يشر الفارابى إلى أن الشعر يمكن أن يتجاوز ما هو ممكن إلى ما ينبغى أن يكون، إلا أن الفكرة الأهم أن المحاكاة عنده "ليست مجرد نقل فوتوغرافى للطبيعة أو الواقع، وإنما هى تصوير لما يمكن حدوثه[4]، وليس ما ينبغى حدوثه.

غاية المحاكاة

وردت كلمة التخييل بالصورة الاصطلاحية التى عرفت عند الفارابى وغيره بفعل الترجمات عن اليونانية، ومعنى المفردة - حسب عبد الرحمن بدوى - "التجميل"[5] وترجمها شكرى عياد "التبجيل"[6]؛ مما يجعل مفردة التخييل "بنت العقل العربى

(١) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٨ .
(٢) أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٤٣ .
(٣) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ٨٥ .
(٤) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ٩٥ .
(٥) أرسطوطاليس، فن الشعر ، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، ص ٩٤ .
(٦) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ١١٥ .

الإسلامي"[١]، فهي وإن ترجمت عن أرسطو، إلا أن ما بُثَّ فيها من روح، كان عربيًا إسلاميًا.

يجعل الفارابي التخييل غاية المحاكاة؛ فالمحاكاة ضرب من التصوير، والتخييل إيحاء بواسطة التصوير[٢]. فالتخييل يُركِّز على الإيحاء أو إحداث الأثر في المتلقي، أو كما سماه جابر عصفور الاهتمام بـ"سيكولوجية التلقي"[٣]. ولا يقتصر اهتمام الفارابي على سيكولوجية التلقي؛ بل يهتم أيضا بسيكولوجية الإبداع عندما يتحدث عن اختلاف الناس في التكميل والتقصير، وأن ذلك يعرض "إما من جهة الخاطر، أو من جهة الأمر نفسه"، ويُبَيِّنُ أن الخاطر "ربما لم يساعده في الوقت دون الوقت، بسبب بعض الكيفيات النفسية"[٤].

والتخييل الذي هو غاية المحاكاة يُحْدِثُ أحد أمرين: اللذة والمتعة، أو التأثير في سلوك المتلقي، ومن ثم توجيه أفعاله إلى الوجهة التي تُمَكِّنُهُ من تحقيق الغاية القصوى من وجوده، وهي السعادة. وكلتا الغايتين نافعة في نظر الفارابي. وهذا يربطنا بالخلاف بين أرسطو وأفلاطون بشأن غاية الشعر؛ إذ يرى أرسطو أن اللذة هي هدف الشعر وجميع الفنون الجميلة، وهي لذة سامية؛ فهو يحاول فصل النظرية الجمالية عن النقد الأخلاقي، أما أفلاطون فيهاجم الهجاء من ناحية أخلاقية، لكن أرسطو يأخذ الجانب الفني: فالفن يجب أن يمثل العام لا الشاذ[٥]، واستمر هذا الخلاف في العصور الوسطى، بل إنه ظل حتى يومنا هذا.

وقد أسبغ أبو زكريا الرازي على اللهو أو اللذة هدفا فكريًا؛ إذ يقول: فإنَّهُ ينبغي أن يكون نَيْلُنَا وإصابَتُنَا من اللهو والسرور والذة لا أنها لها لنفسها، بل لكي نتجدَّد ونقوى به على العدو في فكرنا وهمِّنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا"[٦]. فاللذة هدف مرحليٌّ لهدفٍ أسمى. كما أن اللذة التي تتحقق بالتخييل ليست محصورة في الشعر؛ بل في سائر الفنون القائمة على المحاكاة.

(١) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ١١٤ .

(٢) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ١١٦ .

(٣) جابر أحمد عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٥٦ .

(٤) الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٦ .

(٥) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الشعر، ص ١٣ - ١٦ .

(٦) أبو بكر بن محمد زكريا المعروف بالرازي، رسائل فلسفية مضاف إليها قِطَعًا من كتبه المفقودة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠)، ص ٦٢ .

ويحرص الفارابى على جعل اللذة هدفًا ساميًا ينبغى تحقيقه؛ يقول فى حديثه عن الطراغوذيا: "نوع من الشعر يلتذ به كل من سمعه من الناس أو تلاه، يذكر فيه الخير والأمور المحمودة المحروص عليها ويُمَدَّحُ بها مدبرو المدن"[(١)]. ولكنه لا يرى اللذة هى الهدف الأوحد، بل إنه يبين خطورة طغيان اللذة والمتعة، واستئثارها باهتمام الناس، ويحدث ذلك"عندما يسود فكر المدن الظالمة أو الجاهلية، الذى يضلُّ السبيلَ إلى السعادة الحقة أو يجهله، فيخفق فى تحقيقها للناس، ومن ثم يصور هذا الفكر الفاسد الأشياء المتعبة على أنها الشقاوة، والراحة وأصناف اللعب على أنها هى السعادات؛ لأن أفعالها تشبه السعادة الحقة، فيتحولون إلى طلب أفعالها، كما يعجز مثل هذا الفكر عن إدراك الدور الحقيقى للفن عامة، وللشعر بشكل خاص. فيظن أن الراحة التى يقدمها جانب اللعب فى الشعر هى المقصد الأول من هذا الفن، ومن هنا يميل هذا الفكر بالناس إلى طلب الأقاويل التى من شأنها أن تستعمل فى اللعب فقط، أو ما يحقق الراحة التى يظن بها أنها هى السعادة الحقة - وذلك ما حدث فى عصر الفارابى - ويترتب على هذا أن يتجه الجمهور نحو أفعال هذا الجانب، وينصرفوا عن الأمور التى يمكن أن ينالوا بها السعادة الحقة. ومن ثم ينحرف الفن - بما فى ذلك الشعر - ويأتى بما تنهى عنه الشرائع. ولهذا أصبح التخييل مرذولا عند أهل الخير فى عصره بشكل يكلفه عناءً كبيرًا فى توضيح أهمية الفن وجدواه للفضلاء وأهل الخير من أبناء عصره"[(٢)].

هذه الرؤية تُقَرِّبُ الفارابى من أفلاطون؛ إذ يبدو أنه حاول أن يوفق بين رأيه ورأى أرسطو فى هذا الجانب؛ فهو يرى أن التركيز على جانب الإمتاع فى الفن يؤدى إلى تفريغه من قيمته الحقيقية، وربما أدى ذلك إلى انصراف الناس إلى أمور اللهو ظنا منهم أنها تحقق السعادة الحق. وهو يسوغ موقف من سماهم «أهل الخير» فى احتقارهم للتخييل الذى أصيب بالانحراف من جانب المنفعة واللذة معا، إلى جانب اللذة المطلقة. ويذهب الفارابى فى هذا الاتجاه بعيدا حيث يرى أن "التخييل والمحاكاة بالمثالات هو ضرب من ضروب تعليم الجمهور والعامة لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل فى نفوسهم رسومها بمثالاتها"[(٣)]. ولا يجعل الفارابى للشعر غاية تعليمية وحسب؛ بل يرى

(١) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٣ .

(٢) نقلته ألفت عبد العزيز عن كتاب الموسيقى الكبير للفارابى. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٤٥ .

(٣) الفارابى، أبو نصر محمد بن محمد، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، ص ٨٥ .

ضرورة اهتمامه بالجانب الأخلاقى، وينتقد الشعر العربى لاعتماده على "النَّهِم والكدية"[١].

فالتخييل عند الفارابى لا يحقق اللذة وحسب، ولا يجب أن يحصر فى جانب اللذة؛ بل يجب أن يسمو بالمتلقى؛ لأن الأقاويل "تخيل الحسن فى الشىء أو القبح فيه أو الجور أو الخسة أو الجلالة. فإن الإنسان كثيرًا ما تتبع أفعالُه تخيلاتِه، وكثيرًا ما تتبع ظنَّه أو علمَه، وكثيرا ما يكون ظنه أو علمه مضادًا لتخيله فيكون فعله بسبب تخيله لا بحسب ظنه به أو علمه. فلذلك صار الغرض المقصود بالأقاويل المخيلة أن تنهض بالسامع نحو فعل الشىء الذى خُيِّلَ له فيه أمرٌ ما"[٢]. فهذه القوة التخييلية للأقاويل التى تجعل الأفعال تتبع التخيلات حتى لو تعارض التخيل مع الظن أو العلم تُحتِّم، بحسب رأى الفارابى، من ألا تستغل هذه القوة فى بثِّ الشرِّ، أو "إثارة الغرائز الضارة"[٣]. وكأنه يحذر مما وصف به أفلاطون الشعر عندما قرر أنه يغذى ويسقى الأهواء والانفعالات التى يجب أن تموت جوعًا، فى حين رد أرسطو أنه ليس من المفيد أو المرغوب فيه كبت الشعور أو قتل الأحاسيس[٤]، فقرر أرسطو نظريته الشهيرة "التطهير".

المحاكاة والإقناع

جعل الفارابى المحاكاة أهم عنصر فى التفريق بين الشعر والخطابة؛ لأن المحاكاة هى مصدر التخييل كما سبق، والتخييل "مثل العلم فى البرهان، والظن فى الجدل، والإقناع فى الخطابة"[٥]، وهو يجيز أن تستعمل "الخطابة أشياء من المحاكاة يسيرًا، وهو ما كان قريبًا جدًا واضحًا مشهورًا عند الجميع"، والخطيب الذى يستعمل "المحاكاة أزيد مما شأن الخطابة أن تستعمله... لا يوثق به" فهو يطالب الخطيب أن يستعمل

---

(١) نسب ابن رشد هذا الاتهام للفارابى "النَّهم والكَريه". ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، ص ٦٧. وترجمها شكرى عياد "الكدية" بدلًا من "الكريه". أرسطوطاليس، فى الشعر، نقل أبى بشر متَّى بن يونس القُنَّائى، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية، شكرى محمد عياد (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٣٨٦هـ)، ص ١٩٥ . واختارات ألفت عبد العزيز ترجمة عياد. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٥٢ . وهو اختيار مناسب، إذ لا معنى لكلمة "كريه" ولا تفيد شيئا، فى حين أن كلمة «كدية» تدل على الأدب الذى يحمل هذا الاسم "أدب الكدية" وتدل على الشعر الذى يهدف للتكسب، وإن لم يسم بذلك.

(٢) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٤ .

(٣) ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٥٢ .

(٤) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، ص ١٩ .

(٥) الفارابى، كتاب الشعر، ص ٩٣ -٩٤ .

التخييل من أجل الإقناع، وكأنه يشير إلى ما يسمى "القوة الإقناعية للتخييل"[(١)]. كما أن الشعر الموزون المتضمّن قدرًا من المحاكاة هو "قولٌ خطبى عُدِلَ به عن منهاج الخطابة"[(٢)]. فنحن إزاء مصطلحين جديدين "القول الشعرى" وهو الكلام المنثور الذى تضمن قدرًا من المحاكاة والتخييل دون وزن، و"القول الخطبى" الذى وزن إلا أن الإقناع فيه كان أزيد من القدر المقبول، ولا يُعْرَفُ المقدار المقبول، وهو "أمر لا يوضحه الفارابى"[(٣)].

ورأى الفارابى استمرارٌ لموقفه من المحاكاة التى يراها أهم عنصرى الشعر؛ إذ إن خلو الشعر من الوزن لا يجعله خارج مملكة الشعر إن كان مُخَيِّلاً، فى حين أن الوزن لا يشفع للقول أن يكون شعرا عندما يخلو من المحاكاة؛ فيصبح "قولا خطبيًا".

فالفارابى يجعل المحاكاة والإقناع وسليتى تفريق بين الشعر والخطابة، ويطلب من الشاعر أن يكون شعره مخيلا لا مقنعا، كما يطلب من الخطيب أن يكون كلامه مقنعا، وأن يبتعد عن المحاكاة فى الشعر - إلا اليسير - لئلا يكون خطيبا "لا يُوْثَقُ به".

المحاكاة طَبْعٌ أم قياسٌ؟

يقسم الفارابى الشعراء إلى ثلاثة أقسام:

١- إما أن يكونوا ذوى جِبِلَّةٍ وطبيعة متهيئة لحكاية الشعر وقوله، ولهم تَأَتٍّ جيد للتشبيه والتمثيل: إما لأكثر أنواع الشعر، وإما لنوع واحد من أنواعه، ولا يكونون عارفين بصناعة الشعر على ما ينبغى، بل هم مقتصرون على جودة طباعهم وتأتيهم لما هم ميسرون نحوه، وهؤلاء غير مسلجسين بالحقيقة لما عدموا من كمال الرويَّة والتثبت فى الصناعة. ومن سماه مسلجسا شعريًا فذلك لما يصدر عنه من أفعال الشعراء".

٢- وإما أن يكونوا عارفين بصناعة الشعراء حتى لا يندَّ عنهم خاصة من خواصها ولا قانون من قوانينها فى أى نوع شرعوا فيه، ويجوِّدون التمثيلات والتشبيهات بالصناعة، وهؤلاء هم المستحقون اسم الشعراء المسلجسين.

٣- وإما أن يكونوا أصحاب تقليد لهاتين الطبقتين ولأفعالهما: يحفظون عنهما أفاعيلهما ويحتذون حذوهما فى التمثيلات والتشبيهات من غير أن تكون لهم طباعٌ

(١) حميد لحمدانى، "الإقناع بواسطة التخييل" مجلة جذور، ج ٤، مج٢ (جمادى الآخرة ١٤٢١هـ)، ص ٥٩ .
(٢) الفارابى، كتاب الشعر، ص٩٣ .
(٣) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٢٣٦ .

شعرية ولا وقوف على قوانين الصناعة - وهؤلاء أكثرهم زللا وخطأ[١].

يقول مصطفى الجوزو: إن الفارابى لا "يوضحُ إن كان المسلجسون يجمعون بين الطبع والتثبت من الصناعة أم يكتفون بالصناعة وحدها"[٢]، فهل يرى الفارابى أشعار العلماء المتصنِّعة جيدةً؟ ترى ألفت كمال أن عملية الإبداع الشعرى عند الفارابى "ليست طبعا أو إلهاما، إنها صناعة تعتمد عل الرواية أساسًا، ولها قوانينها ومواصفاتها التى ينبغى أن يُلِمَّ بها الشاعر"[٣].

من الواضح أن الفارابى لا يحفل بالطبع كما يحفل بالقياس، فهو يساوى بين الشاعر المطبوع والمسلجس، وتوحى عباراته أنه يفضل المسلجس على المطبوع؛ يقول عن المطبوع: "وهؤلاء غير مسلجسين: بالحقيقة لما عدموا من كمال الروية والتثبت فى الصناعة". ويقول عن المسلجسين: "وهؤلاء هم المستحقون اسم الشعراء المسلجسين" وكأنه جعل القياس محكَّ المفاضلة بين الشعراء، ثم جعل الطبع ميزة بديلة وُجِدَتْ فى بعض من افتقروا للقياس؛ يقول الفارابى: "وإن المتخلِّف فى الصناعة ربما أتى بالجيد الفائق الذى يعسر على العالم بالصناعة إتيان مثله، ويكون سبب ذلك البخت والاتفاق، ولا يستحق اسم المسلجس"[٤].

فهو لا يحفل بالطبع، ولا يجعله محكًا للموهبة الشعرية، كما أنه اختار لرسالته عنوان "قوانين صناعة الشعراء" مما يُبَيِّنُ أنه ينظر إلى الشعر بشكل منطقى؛ إذ كل "ما له قانون وصناعة يعد قياسا، سواء كان هذا القانون واضحا جليا أم كان ضمنيًا"[٥]. وهو فى هذا يخالف أستاذه أرسطو الذى يرى أن "فن الشعر من شأن الموهوبين بالفطرة أو ذوى العواطف الجَيَّاشة: فالأولون أكثر تهيؤًا للتكيف مع أحوال أشخاصهم، والآخرون أشد استسلامًا للنوبات الجنونية الشعرية"[٦]. وكلتا هاتين الفئتين اللتين تحدث عنهما أرسطو تَصْدُرُ عن طبع فى الفهم النقدى العربى. كما أنه يناقض رأى أفلاطون الذى يؤمن بقضية "الإلهام" إذ زعم فى محاورة "أيون" أن شاعرا خامل الذكر

(١) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ٢ نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات (بيروت: دار الطليعة، ١٤٢٣هـ)، ص ١٨٥ .

(٣) ألفت كمال، نظرية الشعر، ص ٧٢ .

(٤) الفارابى، رسالة فى قوانين صناعة الشعراء، ص ١٥٧ .

(٥) الجوزو، نظريات الشعر ١، ص ٢٥٧ .

(٦) أرسطوطاليس، فن الشعر، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، ٤٩ .

يستطيع أن ينشئ شعرا ممتازا إذا أُلهِم[1]، فأفلاطون يؤمن أن الشاعر مجرد وسيط لقوى خارقة.

ومن ذلك يتبين أن رؤية الفارابى فى ذلك ليست تقليدا لأى من الفيلسوفين؛ إذ يؤمن أحدهما بالطبع والموهبة، ويرى الآخر الشاعر خاضعا لقوى خارقة تفوق قوة الموهبة، ومن ثَمَّ يمكن عَدُّ رؤية الفارابى إعادة صوغ - بشكل واع - لأقوال الفيلسوفين.

(١) مجدى وهبة، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٥٣ .

المصادر والمراجع

أرسطوطاليس:

١- فى الشعر، نقل أبى بشر مَتّى بن يونس القُنَّائى، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية شكرى محمد عيَّاد (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٣٨٦هـ).

٢- فنّ الشعر، نقل أبى بشر متّى بن يونس القُنَّائى من السريانى إلى العربى، حقق نصوصه: عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣).

٣- فنّ الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوى (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣).

ابن أبى أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبى أصيبعة السعدى الخزرجى:

٤- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠١هـ).

البصرى، عبد الجبار داود:

٥- "مكانة الفارابى فى تاريخ نظرية المحاكاة فى الشعر،"ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية (بغداد: مطابع دار الحرية، ١٩٧٥-١٩٧٦).

البيهقى، ظهير الدين أبو الحسن على بن زيد:

٦- تاريخ حكماء الإسلام، تقديم وتحقيق ممدوح حسن محمد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٧هـ).

الجوزو، مصطفى:

٧- نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)١، (بيروت: دار الطليعة، ١٤٠٨هـ).

٨- نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)٢ نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات (بيروت: دار الطليعة، ١٤٢٣هـ).

جيده، عبد الحميد:

٩- التخييل والمحاكاة فى التراث الفلسفى والبلاغى (طرابلس: دار الشمال، ١٩٨٤).

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر:

١٠- وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان، حققه: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت).

ديتشس، ديفد:

١١- مناهج النقد الأدبى بين النظرية والتطبيق، ترجمة: محمد يوسف نجم، مراجعة: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧).

الذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان:

١٢- سير اعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخَرَّجَ أحاديثه شعيب الأرنؤوط، حقق هذا الجزء إبراهيم الزيبق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ).

١٣- العبر فى خبر من غبر، حقّقه وضبطه على مخطوطتين أبو هاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ).

الرازى، أبو بكر بن محمد زكريا المعروف:

١٤- رسائل فلسفية مضافٌ إليها قطعا من كتبه المفقودة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى فى دار الآفاق الجديدة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠).

ابن رشد، أبو الوليد:

١٥- تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر، ومعه جوامع الشعر للفارابى، تحقيق وتعليق: محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامى، ١٣٩١هـ).

الزركلى، خير الدين:

١٦- الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠).

سيدو، أمين سليمان:

١٧- "الفارابى فى آثار الدارسين العرب ، مجلة عالم الكتب، مج ١٥، ع٢ (رمضان - شوال ١٤١٤هـ).

الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك:

١٨- كتاب الوافى بالوفيات، فريقد العجلى الربعى - أبو الليث الزاهد الحموى، باعتناء: محمد عدنان البخيت ومصطفى الخيارى (بيروت: جمعية المستشرقين

الألمانية، ١٤١٣هـ).

عباس، إحسان:

١٩- تاريخ النقد الأدبى عند العرب: نقد الشعر من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى (بيروت: دار الثقافة، ١٤١٢هـ).

عبد العزيز، ألفت محمد كمال:

٢٠- نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندى حتى ابن رشد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤).

عبد الله، محمد فتحى:

٢١- مترجمو وشرّاح أرسطو عبر العصور (الإسكندرية: دار الوفاء، د.ت).

عصفور، جابر أحمد:

٢٢- الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

الفارابى، أبو نصر محمد بن محمد:

٢٣- "كتاب الشعر،"تحقيق: محسن مهدى، مجلة شعر، ع١٢ (خريف ١٩٥٩).

٢٤- السياسة المدنية المُلقّب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزى نجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣).

٢٥- فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١).

الحمدانى، حميد:

٢٦- "الإقناع بواسطة التخييل،" مجلة جذور، ج٤، مج٢ (جمادى الآخرة ١٤٢١هـ).

هلال، محمد غنيمى:

٢٧- النقد الأدبى الحديث (القاهرة: نهضة مصر، د.ت).

وهبة، مجدى:

٢٨- معجم مصطلحات الأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٤).

استخدام الورق وصناعته
في الحضارة العربية الإسلامية

أ. أسامة ناصر النقشبندي(*)

ورث العرب مواد مختلفة للكتابة فى الجاهلية وصدر الإسلام ، كاللخاف وهى الحجارة العريضة الرقيقة البيضاء ، وعسب النخل وهى الجريد، وأكتاف الإبل والغنم، والكرب وألواح الخشب، والمهارق وهى صحف بيضاء من القماش، والرقوق والأدم وقراطيس البردى المصرية، واستمر ذلك إلى نزول القرآن الكريم؛ فكانوا يكتبون فى اللخاف والعسب، عن زيد بن ثابت أنه قال عند جمع القرآن :" فجعلت أتتبع القرآن من العسب واللخاف". وأجمع رأى الصحابة على كتابة القرآن فى الرق لطول بقائه، ولأنه موجود عندهم حينئذ[١].

ولقد استعملت الجلود فى الكتابة أكثر من غيرها من المواد فى أول الأمر، وشاع استخدامها فى الإسلام، وأصبحت للجلود العربية التى كانت تتخذ للكتابة خصوصيتها وصفاتها الجيدة، وكانت تصنع من جلود الإبل والغنم والمعز والغزلان والحمير الوحشية والظباء[٢]، ومن أشهر أنواع الجلود التى استعملت للكتابة الرقوق، وهى نوع من الجلود متطور فى الصنعة وأسلوب الدباغة والصقل ، فكانت رقيقة لينة خفيفة، آية فى الدقة والجمال، وأصبحت مادة رئيسة فى الكتابة، واشتهرت فى تلك الفترة مدن عربية بصناعة الرقوق والجلود، منها صنعاء وصعدة ونجران والطائف.

ثم انتقل أحدث أصول الدباغة إلى الكوفة، وتم إتقانها وتحسينها، وفاقت فى صناعتها الرقوق التى كانت تصنع فى المدن الأخرى. وقد كتبت على الرقوق سور وآيات القرآن الكريم عند نزولها، وكذلك أقوال الرسول -ﷺ- والعقود والمواثيق والصكوك والأخبار ورسائل الرسول إلى ملوك زمانه، ونسخت عليها المصاحف الكريمة، ومنها المصحف الذى جمع فى عهد أبى بكر الصديق -رضي الله عنه- وكذلك المصاحف التى أمر بنسخها الخليفة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- والتى أرسلت إلى الأمصار وكانت النماذج التى كتب عليها القرآن الكريم فى تلك الحواضر[٣] .

---

* خبير المخطوطات فى العراق، مدير عام دار المخطوطات العراقية (١٩٨٨ - ٢٠٠٢م).

(١) صبح الأعشى ٤٨٦/٢.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٢- ٢٣ . الجوانب الفنية فى إخراج المخطوط العربى ، د. جابر الشكرى، ص٥٩.

(٣) الكتاب العربى المخطوط، لأسامة النقشبندى، حضارة العراق ٤٤٠/٩ . رسم المصحف، غانم قدورى الحمد، ص ١١١، ١١٦ .

وإلى جانب الرقوق استخدمت أوراق البردى المصرية (القراطيس) التى كانت تصنع من لحاء البردى فى مصر ، إذ كان اللحاء يُصَفُّ صَفًّا طوليًا، ثم توضع طبقة فوق الطبقة الأولى، ويصمغ اللحاء بصموغ نباتية، فتتكون ألواح مرنة وتقطع على شكل قطع طويلة ويعرض مناسب بحسب الحاجة ، وذكر السيوطى: «أن مصر اختصت بالقراطيس وهى الطوامير، ويكون طول الطومار ثلاثين ذراعا وعرضه أكثر من شبر»[١] ولذا أطلق عليها لفائف أو قراطيس البردى المصرية .

وبعد فتح مصر سنة عشرين للهجرة كثر استخدامها فى الفترة الأموية وبداية الفترة العباسية وخصوصا فى العراق ، وكان للقراطيس دور مهم فى الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية، واتسع استخدامها ، وقد ذكر لنا محمد بن عبدوس الجهشيارى المتوفى سنة (٣٣١هـ - ٩٤٢م) أن الخليفة أبا جعفر المنصور وقف على كثرة القراطيس فى خزانته فدعا بصالح صاحب المصلى فقال له: «إنى أمرت بإخراج القراطيس من خزائننا فوجدتها كثيرة جدا فتولَّ بيعها، إلا أن الخليفة المنصور عدل عن فكرته فى اليوم التالى وأمر باستخدامها فى لوازم الكتابة[٢].

وكان فى بغداد درب يعرف بدرب القراطيس أو درب أصحاب القراطيس ، ذكره أكثر المؤرخين، كما لقب بعض الأعلام بالقراطيس وأغلبهم من بغداد أو ممن قَدِم إليها وعاش فيها ، أورد منهم الخطيب البغدادى المتوفى سنة (٦٣٤ هـ)[٣] سبعة رجال، وذكر السمعانى عن هذه النسبة فى كتابه الأنساب أنها تقال على عمل القراطيس وبيعها ، وذكر منهم سعيد بن بحر القراطيسى من أهل بغداد، والقسم بن داود البغدادى القراطيسى، وصالح بن سليمان القراطيسى من أهل البصرة[٤]. وانتقلت صناعة القراطيس إلى سامراء أيام المعتصم فى أوائل القرن الثالث الهجرى حيث ذكر اليعقوبى: أن المعتصم حين ابتنى سامراء جلب جماعة من أرباب المهن والصناعات إليها، ومنهم قوم من مصر يعملون القراطيس استمروا حتى نهاية القرن الثالث الهجرى وبداية القرن الرابع الهجرى[٥] .

ولقد كانت الكتب فى بادئ الأمر تكتب على شكل لفائف وألواح كبيرة إلا أن مساوئ هذا الأسلوب وتلف أوراق البردى والرقوق التى كانت تستخدم، والحاجة العملية واليومية إلى حمل الكتب واستعمالها أدت إلى تقسيم اللفائف إلى صفحات تكون على شكل

(١) حسن المخاطرة فى أخبار مصر والقاهرة، لجلال الدين السيوطى، ١٧٣/٢، طبع القاهرة ١٩٣٨ .
(٢) كتاب الوزراء والكُتّاب للجهشيارى، تحقيق مصطفى السقا . القاهرة ١٩٣٨، ص ١٣٨ .
(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادى ٨٦/٩ .
(٤) الأنساب، للسمعانى ص ٤٤٥ .
(٥) تاريخ اليعقوبى ٥٧٧/٢ ليدن ١٨٨٣م .

كراريس ، كل كراسة تحتوى على عدد من الملازم، وكل ملزمة تحتوى على عدد من الأوراق . وقد قيل: إن شكل الكراس كان صغيرًا، وعرض الكتاب يبلغ ثلثى الطول غالبا، مع ترك هوامش العرض أكثر من الهوامش العليا والسفلى .

ولقد ظل بالمخطوط العربى يكتب فى هاتين المادتين الرقوق والقراطيس حتى ظهور ورق الكاغد فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى/ النصف الثانى من القرن السابع الميلادى ، فمادتا الرق والبردى مع جودتهما وسهولة استخدامهما إلا أن ارتفاع أسعارهما، وصعوبة صنعهما، وعدم توافر المواد الأولية بالنسبة لصناعة القراطيس التى كانت تصنع فى مصر وتجلب إلى العراق ، واتساع حركة التأليف والترجمة التى نشطت مع اتساع الفتوحات الإسلامية فى مختلف حقول المعرفة خصوصا فى أوائل الدولة العباسية وما تبعها من كثرة المؤلفات وحرص الناس على تناقلها، كل ذلك أدى إلى ظهور الحاجة إلى صناعة الورق الذى شاهده العرب لأول مرة عند فتحهم سمرقند سنة (٨٧هـ - ٧٠٥م) حيث كانت أول مدينة إسلامية صنع فيها الورق . وقد وصف الثعالبى كواغد سمرقند فقال: «كواغد سمرقند من خصائصها أنها عطلت قراطيس مصر والجلود التى كان الأوائل يكتبون فيها؛ لأنها أنعم وأحسن وأرق وألين»[١] .

وقد استخدم الورق مجلوبًا من سمرقند فى أول الأمر، ثم مصنوعًا فى بغداد مركز الحضارة الإسلامية ، وذكر زياد بن صالح الحارثى المتوفى سنة (١٣٥هـ - ٧٥٢م) الذى قاد وقعة أطلح على ضفاف نهر طراز سنة (١٣٤هـ - ٧٥١م) التى جرت بين العرب وأمراء الترك وحلفائهم الصينيين وأسر فيها أكثر من عشرين ألف رجل، منهم صُنَّاع الورق الصينيون، فهؤلاء الأسرى الصينيون لا بد أن يكونوا قد أسروا فى تلك الحادثة وجىء ببعضهم إلى بغداد . وبعد تلك الفترة ظهرت صناعة الورق فى بغداد، وقيل: إن أول مصنع للورق أقيم فى بغداد فى عصر الرشيد وفشا عمله بين الناس[٢] ، وبالفعل نرى أن النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى أى فى أوائل العصر العباسى شاع استخدام الورق مجلوبًا من سمرقند؛ وتبع ذلك سهولة الحصول عليه وتداوله بين الناس، وتفَرَّغ قوم لصناعة الورق فى بغداد عرفوا بالوَرَّاقين، واحترفوا هذه الصنعة إلى جانب عدد كبير من العلماء والأدباء .

---

(١) الورق الكاغد، لكوركيس عواد ص ١٠. ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب للثعالبى، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم القاهرة ١٩٦٦، ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٢) صبح الأعشى، للقلقشندى ٢/٤٨٧ .

وقد اتسعت كلمة الورَاقة فأصبحت تقال لمن يصنع الورق أو يبيعه أو يقوم بعملية الاستنساخ والتصحيح وسائر الأمور الكتابية الأخرى، وقد ذكر السمعانى فى الأنساب أن الوَرَّاق اسم لمن يكتب المصاحف وكتب الحديث وغيرها، وقد يقال لمن يبيع الورق وهو الكاغد ببغداد، وذكر منهم : أبا عبد الله بن يزيد الوَرَّاق الجهنى من أهل واسط المتوفى سنة (١٥٩هـ)، وأحمد بن محمد بن أيوب الوَرَّاق من أهل بغداد أيام الرشيد، وعبد الله بن الفضل الوَرَّاق العاقولى من أهل دير العاقول، نزل فى بغداد وحدث فيها ، وإبراهيم بن مكتوم من أهل سامراء، ومحمد بن هارون الوَرَّاق المتوفى سنة (٢٤٦هـ)، ومحمد حسن الوَرَّاق المتوفى نحو ٢٢٥هـ وغيرهم[١].

وقد عَرَّفَ ابن خلدون الوراقة فقال: «هى عملية الانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتابية»[٢] . ولقد كان الواقع فى بغداد فى أواخر القرن الثانى الهجرى مهيأ لظهور صناعة الورق والوراقة وانتشارها حيث عَجَّلت حركة التأليف والترجمة وازدهارها وظهور مجالس الإملاء التى نتجت عنها كثرة التأليف وكون بغداد عاصمة الخلافة ومركز الحضارة الإسلامية أصبحت موطنا رئيسا من مواطن النشاط العلمى والفكرى ، فلا غرابة أن تظهر وتنمو صناعة الورق والوراقة فى بغداد وتزداد فيها حوانيت الورق (مصانع الورق) ازديادًا كبيرًا حيث بلغت فى القرن الثالث الهجرى أكثر من مائة حانوت ، واتسعت هذه الحوانيت لتكون مكانا لنسخ الكتب وبيعها، وملتقى لرجال العلم والفكر والأدب؛ فمارس هذه المهنة أعلام من الإخباريين والرواة والقضاة والنحاة والأدباء والكتبيين وغيرهم[٣].

ولقد كان الورق الذى يصنع فى الصين وسمرقند وخراسان من قطع الحرير والكتان، إلا أن غلاء هذه المواد وندرتها فى البلاد العربية دعا إلى استخدام مواد بديلة عنها ومتيسرة، وهى الألياف والقطن والقنب والخرق البالية، وهنا يبرز دور الإبداع والابتكار فى العقلية العربية التى لم تقل دون تجديد وإبداع بل أضافوا أسسا جديدة فى صناعته أعطت للورق ألوانًا وصفات متميزة . وقد كان الورق البغدادى معروفًا بجودته؛ فاستبدل الكاغد البغدادى بسجلات الدولة المصنوعة من الجلد والقرطاس فى أيام الخليفة هارون الرشيد، وشاع استخدام الورق فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، ورخص ثمنه، وانتقلت صناعته من بغداد إلى دمشق وطرابلس وطبرية فى

(١) الأعلام ١٦٧/٧، ١٢٨ .

(٢) مقدمة ابن خلدون، دار العودة – بيروت، ١٩٨١ .

(٣) الوراقة والوراقون فى الإسلام، حبيب زيات – مجلة المشرق – بيروت ١٩٧٤م .

القرن الرابع الهجرى، وإلى مصر فى حدود القرن الخامس الهجرى[1] ، ولكن بقى القطع البغدادى أكثر جودة من الحموى وغيره، وقد عرفته أوريا عن طريق التجارة . كما أن الورق السمرقندى استمر بجودته وصفاته، وكان يحمل إلى حواضر العالم الإسلامى آنذاك لاستعماله .

ولقد كان الورق العربى على أنواع عدة منها : الورق الطلحى ، والورق الجعفرى، والورق السليمانى، والورق الفرعونى، والورق النوحى، والورق الطاهرى[2]، والورق أو الكاغد المنصورى، نسبة إلى منصور بن نصر بن عبد الرحيم الكاغدى المتوفى ٤٢٣هـ[3]، وكانت فى بغداد أسواق فيها حوانيت لصناعة الورق وبيعه، وقد نقل ابن خلكان عن الصولى أنه فى ذى القعدة من سنة (٣٢٢هـ) «وقع بالكرخ حريق عظيم من حد طاق التكك إلى السماكين وعطف على أصحاب الكاغد وأصحاب النعال»[4] وأشار ياقوت الحموى فى المائة السابعة للهجرة إلى محلة دار القز ببغداد فقال : «إنها محلة كبيرة ببغداد فى طرف الصحراء ... بين البلد وبينها اليوم نحو فرسخ ... وكل ما حولها قد خرب ، وفيها يعمل اليوم الكاغد»[5] .

ولقد تطورت صناعة الورق وأصبحت رائجة ومجزية وتزايدت أسعار النسخ حتى ارتفعت خلال قرن واحد عشر مرات ، وقيل: إن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١هـ[6] كان يكتب حتى المصاحف بأجرة، ويروى لنا الخطيب البغدادى أن يعقوب بن شيبة بن الصلت السدوسى المتوفى سنة (٢٦٢هـ) «كان فى منزله أربعون لحافا لمن يبيت عنده من الوَرَّاقين لتبييض المسند ونقله، ولزمه على ما خرج من المسند عشرة آلاف دينار»[7]. ويروى ياقوت الحموى أن أبا العباس الأحول كان يكتب مائة ورقة بعشرين درهما، وأن القاضى أبا سعيد الحسن بن محمد السيرافى المتوفى سنة (٣٦٨هـ) كان لا يخرج إلى مجلس الحكم ولا إلى مجلس التدريس فى كل يوم إلا بعد أن ينسخ عشر ورقات يأخذ أجرتها عشرة دراهم تكون قدر مؤونته[8] .

---

(١) صبح الأعشى ٤٨٦/٢ .
(٢) الفهرست ص ٢٣. الورق الكاغد لكوركيس عواد ص ١٣- ١٤. الجوانب الفنية ص ٦٤ .
(٣) الأنساب للسمعانى ص ٤٧٢ .
(٤) صبح الأعشى ٣٧٥/٢- ٤٧٦ .
(٥) معجم البلدان لياقوت الحموى ٤٢٢/٢ .
(٦) الفهرست ص٩-١٠. الوراقة والوراقون فى الإسلام للزيات ص٩ .
(٧) تاريخ بغداد ٢٨١/١٤/ الوراقة والوراقون للزيات ص١٢ .
(٨) وفيات الأعيان ١٣٠/١. الأعلام ١٩٥/٢ - ١٩٦ .

وهكذا تطورت صناعة الورق والوِرَاقة وشاع استخدامها فى القرنين الثالث والرابع الهجريين وما بعدهما، واشتهر فى العصور العباسية بعض الوَرَّاقين ببيع الكتب؛ ولذلك كان يقال لهم «الكتبيين» منهم: سعيد بن هاشم الكاغدى، المتوفى سنة (٣٤٧هـ) ومنصور بن نصر بن عبد الرحيم، وينسب إليه الكاغد المنصورى[١] واشتهر آخرون فى العصور العباسية المتأخرة وما بعدها، منهم: أحمد بن إبراهيم الوطواط، المتوفى سنة (٧١٨هـ)، ومحمد بن قاضى اليمن شمس الدين، المتوفى (سنة ٧١١هـ)، وأبو أسحق بن إبراهيم الفاشوسة، المتوفى (سنة ٧٢٣هـ) .

وقد تحدث القلقشندى عن صناعة الورق فى العراق فقال: «أجمع رأى الصحابة – رضى الله عنهم– على كتابة القرآن فى الرق، وبقى الناس على ذلك إلى أن تولى الرشيد الخلافة (١٧٠– ١٩٣هـ/٧٨٦– ٨٠٨م) وقد كثر الورق وفشى عمله بين الناس فأمر أن لا يكتب الناس إلا فى الكاغد، لأن الجلود ونحوها تقبل المحو والإعادة فتقبل التزويد، بخلاف الورق فإنه متى مُحِىَ منه فسد وإن كشط ظهر كشطه، وانتشرت الكتابة فى الورق إلى سائر الأقطار وتعاطاها من قرب وبعد، واستمر الناس على ذلك إلى الآن»[٢].

كما ذكر القلقشندى أن أعلى أجناس الورق فيما رأينا القطع البغدادى، وهو ورق ثخين مع ليونة ورقَّة حاشية وتناسب أجزاء، وقطعه وافر جدًا، ودونه فى الرتبة الشامى، وهو على نوعين : نوع يعرف بالحموى، وهو دون القطع البغدادى ودونه فى الرتبة والشامى: وقطعه دون القطع الحموى. ودونهما الورق المصرى، وهو أيضا على قطعين: القطع المنصورى، وقطع العادة، والمنصورى أكبر قطعا ، وقلَّمَا يصقل وجهاه جميعا . أما العادة فإن فيه ما يصقل وجهاه ويسمى فى عرف الوَرَّاقين : المصلوح . وغيره عندهم على مرتبتين : عال ووسط، وفيه صنف لقطع خشن غليظ خفيف الغرف لا ينفع به فى الكتابة، يتخذ للحلوى والعطر ونحو ذلك[٣] .

ولقد وجدنا من خلال دراستنا للمخطوطات فى الفترة العباسية أن قطوع أوراق المخطوطات لم تحدد بصورة دقيقة، ولا يمكن تحديد مقاييس معينة لها، إلا أن نسبة طولها تكاد تكون من ثلثين إلى ثلث ومن ثلاثة أرباع إلى ربع . ورغم الاحتلال الأجنبى لبغداد عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م فإن صناعة الورق وتجويده لم يظهر عليها أى هبوط أو رداءة، بل استمرت كما كانت فى العصر العباسى، ويمكننا القول: إن هذه الصناعة قد

(١) الأنساب للسمعانى ٤٦٢–٤٦٣ .
(٢) صبح الأعشى ٤٨٦/٢ .
(٣) صبح الأعشى ٤٨٧/٢ .

تطورت وتحسنت، وتعددت قطوع الورق إضافة إلى استمرار خصوصية الورق البغدادى فى الجودة والإتقان ، وقد اعتبر القطع البغدادى الكامل - وهو بعرض ذراع واحد وبطول ذراع واحد ونصف بذارع القماش المصرى - القياس الأساس فى تحديد أغلب قطوع الورق خصوصا الذى كان مستعملا بديوان الإنشاء بمصر؛ حيث ذكرت منه تسعة قطوع خمسة منها بغدادية هى: القطع البغدادى الكامل، والقطع البغدادى الناقص. وقطع الثلثين، والنصف، والثلث.

وهناك قطوع أخرى تختلف باختلاف الأغراض التى يستخدم لها الورق . وكان لكل قطع من تلك القطوع قلم يكتب به، فللقطع البغدادى قلم مختصر الطومار ، ولقطع الثلثين قلم الثلث الثقيل ، ولقطع النصف قلم الخفيف ، ولقطع الثلث قلم التوقيعات إلى ما أشار إليه القلقشندى .

وهناك قطوع أخرى اختلفت باختلاف الغرض من استعمال الورق واختلاف البلدان التى تصنعه، على أن المخطوطات من مختلف الحقب تظهر لنا أن قطوع الورق وقياسات المخطوطات لم تقف عند حدود ومقاسات معينة وإنما كانت تستخدم مقاسات تتناسب مع حجم الكتاب وضخامته وسهولة حمله وخزنه ومطالعته .

وهناك أحجام شائعة ومتداولة تتراوح ما بين (٣٥) سم طولا و (٢٥) سم عرضًا كحد أعلى و (١٥) سم طولا و (١٠) سم عرضًا كحد أدنى، وبين هذين الحدين تتباين القياسات . أما القياسات الكبيرة أو الصغيرة التى تتزايد أو تنقص عن هذين الحدين فهى موجودة وتصل إلى أضعاف تلك القياسات ولكنها استعملت بصورة محدودة فى كتابة المصاحف الكريمة وكتب الأدعية والأذكار وألواح الخطاطين وما شابه ذلك.

وقد وصلتنا نماذج كثيرة بلغت غاية الجودة والإتقان للورق البغدادى الذى تميزت صناعته بخصائص فنية دعت إليها الحاجة من استخدام الورق وجعله أكثر مقاومة للظروف الطبيعية والعوامل الأخرى التى أدت إلى تلف بعض المخطوطات فى الفترات السابقة ، لذلك أصبح الورق أكثر متانة وثخنا مع احتفاظه بالنعومة والليونة وطلائه بمواد مقاومة للرطوبة والجفاف .

وقد حافظ هذا الورق على وضعه حتى الوقت الحاضر . وعادة ما يميل لون الورق للحمرة أو الاصفرار ، ويستخدم فى كتابة المجلدات الكبيرة القطوع على الأغلب .

ونوع آخر من الورق يمكن أن نسميه بالورق المُطَعَّم ، حيث تكون حاشيته من نوع يختلف عن الوسط الذى يكتب به المتن . وعادة ما تكون الورقة الوسطى رقيقة ناصعة

البياض صقيلة وتكون الحاشية من نوع الورق السميك وتستعمل هذه الأوراق المطعمة فى كتابة المصاحف الكريمة وكتب الأدعية والأذكار وغيرها. وتلصق أوراق الحواشى على الورق الأصلى بمواد لصق مختلفة، ثم تصقل وتدلك إلى أن تتساوى وتصبح كأنها ورقة واحدة.

وغالبًا ما يضاف شريط بالمداد الذهبى أو أى لون آخر على مكان اللصق. وقد تفنن بعض الصناع فى تلوين الحواشى وتحليتها بالزخارف النباتية والأزاهير والأغصان. واستخدم التطعيم كذلك فى صناعة الورق المقوى السميك الذى تكتب عليه اللوحات والأدراج الخطية.

ولا يفوتنا أن نشير إلى استخدام جلود الحيوانات المدبوغة فى كتابة بعض المخطوطات والرسائل، بل رسمت عليها بعض التصاوير ، كما دبغت جلود الأفاعى واستخدم بعضها فى الكتابة . وفى دار المخطوطات العراقية رسالة فى الأدعية كتبت على جلد أفعى . وعلى الأغلب فإن استعمال جلود الأفاعى المدبوغة هو وضعها بين الأوراق المزوقة للمخطوطات، وهو ما شاع فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وما بعده . والظاهر أن جلد الأفعى يمنع احتكاك الأوراق الجلدية، وقد استعملت أوراق رقيقة بدلاً من جلود الأفاعى المدبوغة للغرض المذكور.

وإضافة إلى ذلك فقد استعمل نوع من الورق الأبيض غير الصقيل تظهر عليه خطوط مائية أفقية أو عمودية ، وأوراق أخرى تحمل رموزًا مائية بعضها عبارة عن شعارات على شكل طاووس، أو طمغات دائرية، أو حروف لاتينية ، وهذه الأوراق أوربية الأصل استعملت فى تركيا وبلاد الشام ولم تستعمل فى العراق إلا بشكل محدود[1].

نبذة من أساليب صناعة الورق العربى

لم تسعفنا المصادر والمراجع بمعلومات كافية عن صناعة الورق العربى، وكل ما ذكر عنها نصوص بسيطة وقليلة ، وهى مع قلتها وبساطتها فإنها مهمة فى إعطاء صورة ولو متواضعة عن هذه الصنعة الفنية الحضارية . وقد استطعنا التقاط المعلومات التى تجعلنا نقف على بعض الأوجه لصناعة الورق والخصائص الفنية التى أكسبته القوة والمتانة والليونة ومقاومة مختلف الظروف دون أن يتعرض الورق إلى التيبس والتكسر كما كان يحدث فى الورق الأوربى .

والمواد التى استخدمت فى صناعة عجينة الورق هى : الحرير والكتان والقطن

(١) فنون الكتاب العربى لأسامة ناصر النقشبندى - حضارة العراق ٤٣٩/٩ - ٤٤٦ ، ٢٢٦/١١ -٢٣٠ .

والقنب وألياف النخيل والخرق البالية . فكانت هذه المواد تجمع لتغطى حاجة حوانيت أو مصانع الورق ، وكان الاعتماد بصورة عامة على القطن النقى ذى الألياف الطويلة الذى كان أكثر جودة من غيره فى صناعة الورق ، وتعد ألياف القطن أنقى الصور التى يوجد عليها السليلوز فى الطبيعة ، والورق المصنوع منه يعتبر من أقوى أنواع الورق وأكثرها دوامًا ومقاومة لعوامل التحلل فى البيئة ، كما تكون فيه نسبة اللجنين – وهى المادة الرابطة بين الألياف – قليلة جدًا .

(واللجنين له بعض الخواص حيث يذوب فى الماء أو المذيبات العضوية، ولكنه يتأكسد بحامض الكبريتيك) لذلك فإن نسبته المرتفعة فى الورق مضرة تؤدى إلى تغير لون الورق وأكسدته وتكسر أوراقه وتيبسها (كما نرى فى الورق الأوربى)، ويفضل إزالة اللجنين من العجينة وإضافة نسبة من الصمغ العربى والشب لتؤدى وظيفة التماسك وصلابة الألياف السليلوزية بالورق ، كما يضاف إلى عجينة الورق وسط قلوى يساعد على مقاومة التحلل ، وقد عرف العرب المواد القلوية وكيفية استخدامها وكمياتها وخواصها .

ولقد كانت المواد السليلوزية تعالج للحصول على عجينة الورق وتقطيعها فى ماء وضربها وغليها وتحضير عالق مائى بنسبة (٥) الياف إلى (١٠٠) ماء، ويطرح هذا المزيج فى منخل أو شبك من السلك لا يسمح إلا بنفاذ الماء فقط ويغمس هذا المنخل المزيج فى حوض ماء ويحرك بمعدل معين ويرج جيدا فى أثناء حركته يسارا ويمينا فتتشابك الألياف مكونة نسيجا ذا سمك منتظم .

وعملية الضرب التى أشرت إليها ذات أهمية كبيرة فى صناعة الورق، لأنها تساعد على زيادة سطح الألياف وزيادة مرونتها وتشابك بعضها ببعض بحيث تقل الفراغات بين الألياف؛ وبالتالى تزيد من كثافة الورق المنتج ومن قوة الشدة والثنى . وليس لعملية الضرب تأثير كيميائى، وتأثيرها الطبيعى جيد جدًا . وأحيانا كان يستخدم الهاون الخشبى لهرس المواد السليلوزية (الخامات) وتقطيع الخرق إلى قطع صغيرة .

وبعد عملية الضرب تمرر العجينة على شبكة المنخل لنفاذ الماء من ثقوب المنخل أو الشبكة كما ذكرنا، ثم تمرر العجينة بعد ذلك بين أسطوانتين كابستين لإزالة الماء واندماج الألياف، ثم ترفع الصحف وتقلب بخفة وسرعة فوق لبادة وتوضع فوقها لبادة أخرى لتكون جاهزة لاستقبال صحيفة أخرى، وهكذا تتعاقب الصحائف وقطع اللباد الواحدة فوق الأخرى حتى تصل إلى نحو ١٥٠ ورقة ثم يعصر بمكبس لإزالة الماء

المتبقى، وبعد إخراج الورق يكبس ثانيا إلى أن يصبح مستويًا وأملس.

ولإكساب السطح الملاسة المطلوبة يدلك سطح الورقة بحجر أملس . وقد استخدمت بعد ذلك مطرقة صقل يدق بها الورق حتى يكتسب سطحا أملس، ثم ابتكرت أسطوانات خشبية يمرر الورق بين زوجين منها تحت ضغط مناسب ، وبعد ذلك تجفف؛ مما يؤدى إلى تماسك مباشر وتحول الألياف إلى صحيفة ورق حقيقية تكتسب القوة والمتانة من هذه العملية .

إلا أن هذا الورق المصنع من الألياف يكون مساميًا وغير ملائم للحبر السائل ، لذلك تضاف مواد مالئة على سطح الورق المصنع مكونة من النشاء والصمغ العربى (الروزين) والجيلاتن وبودرة التلك، ثم يطلى الورق بالشب حيث تنفذ المواد المالئة والمثبتات بين الألياف وفوقها وتغلق المسامات وتجعل الورق أقل قابلية لامتصاص السوائل، ويكون الورق مناسبا للكتابة بالحبر السائل، ويحول ذلك دون تسرب الرطوبة. كما تطلى بعض الأوراق بالصبغات الطبيعية التى تضاف إلى العجينة لتكسب الورق اللون المناسب وتقلل من شدة بياضه الذى يؤثر على العين فى أثناء استخدامه فى الكتابة أو القراءة، وهى ميزة أخرى لها أثرها الكبير فى خدمة العلماء وحفظ نظرهم ومساعدتهم فى أثناء نسخ كتبهم وتآليفهم .

الورق المقَوَّى

وهو الورق الذى يستخدم فى صناعة أغلفة المخطوطات، الشبيه (بالكارتون)، وقد ذكر صناعته السفيانى فى كتابه: (صناعة تفسير الكتب وحل الذهب)[1] ويعمل من لصق كل ورقتين مع بعضهما بالنشاء، وتدلكان إلى أن تتخلص من مواد اللصق وتتركها إلى أن تجف، ثم تأخذ ورقتين وتعمل فيهما كما عملت فى الورقتين اللتين قبلهما حتى تلتقى الأوراق كلها، وانشرها فى مكان حتى تجف تمامًا، ثم الصق الأوراق المتجمعة مع وضعها تحت ضغط مناسب يؤدى إلى تماسك الأوراق ومتانته، ثم يقطع حسب استخدامه فى تجليد المخطوطات.

وأخيرًا.. وجدنا فى أغلفة بعض المخطوطات أن أوراق مخطوطات استعملت فى عمل الورق المقوى، من بينها أوراق مهمة لمخطوطات قديمة ونادرة!.

---

(١) صناعة تفسير الكتب وحل الذهب لأحمد بن محمد السفيانى، طبع باريس ١٩٢٥ ، ص ٥-٧ .

نصوص تراثية

فهرست كتب خزانة التربة الأشرفية
دراسة وتحقيق ونشر

سعيد ضامن الجوماني(*)

تُعرَّف الفهرسة بأنها عملية الوصف المادى والموضوعى للكتب، وفن تطبيقه على أوعية المعلومات بمختلف أنواعها وأشكالها. لذا فهى عصب العمل الفنى بالمكتبات ومراكز المعلومات، وناتج هذه العملية - الفهرس - هو أداة ومفتاح الوصول لتلك الأوعية فى مكان وجودها.

وهذه العملية ليست نشاطًا كماليًا أو اختياريًا تمارسه المكتبات، وإنما هى حاجة أساسية للعمل يدعو إليها الهدف الاسترجاعى والتنظيمى للمعلومات. والمكتبات الإسلامية فى العصور الوسطى خَبِرَت هذه العملية و طبّقتها؛ إذ تزخر كتب التراث بشذرات إخبارية عن فهارس المكتبات الإسلامية، وأقدمها ما تعلق ببيت الحكمة العباسى؛ ففى قصة وردت بصدد كتاب جاويذان خرد (يتيمة السلطان) أن المأمون "دعا بفهرست كتبه، وجعل يقلبه فلم يرَ لهذا الكتاب ذكرًا؛ فقال : كيف يسقط ذكر هذا الكتاب عن الفهرست"[1]. ولم تكن مكتبات الشام بمنأى عن هذا التوجه؛ فكانت مكتبة مرتضى الدولة[2] فى قلعة حلب سنة (٤٠٦هـ/١٠١٥م) " مفهرسة بخطه فى دَرْج "[3]

إلا أن هذه النصوص الإخبارية لا تقدم صورة واضحة عن ماهية فهارس المكتبات الإسلامية فى العصور الوسطى، لأنها لا توضح كيفية ترتيب المواد ضمن الفهرس ، ولا تفصح عن البيانات البيليوجرافية المعطاة عن كل كتاب، وبالتالى لا تُصرِّح بوظائف تلك الفهارس. ولن تُجلى هذه الغُبشة عن الصورة الحقيقة لعملية الفهرسة عند المسلمين سوى بالوقوف على فهارس المكتبات العائدة لتلك الحقبة، وإخضاعها للدراسة والبحث.

وقد بدأ الأستاذ إبراهيم شبوح هذا المشوار عندما أماط اللثام عن فهرس جامع القيروان[4]. ثم ذكر صلاح الدين المنجد فى كتابه [قواعد فهرسة المخطوطات

---

* طالب دكتوراه - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

(١) محمد كرد على، رسائل البلغاء : ٤٨٠ .

(٢) هو أبو نصر منصور بن لؤلؤ ، تولى إمارة حلب سنة ٣٩٩ هـ/ ١٠٠٩م. "وكان ظالمًا عسوفًا فأبغضه الحلبيون وهجوه هجوًا كثيرًا" ابن العديم : زبدة الحلب : ج ١ / ١٧٧ .

(٣) ابن العديم : المرجع السابق : ج ١ / ١٨٧ .

(٤) إبراهيم شبوح، سجل قديم لجامع القيروان، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٢، ج٢ (نوفمبر ١٩٥٦)، ص ص ٣٣٩ - ٣٧٢ .

العربية][1]أن الدكتور رمضان ششن - من جامعة إستانبول - عثر على مخطوطة فى مكتبة الفاتح عنوانها: [فهرست كتب خزانة الأشرفية] والنزر المعطى عن هذا الفهرست كان له كبير الأثر فى تتبعه، ويسر رب العالمين مهمة السفر فى إثره وإخضاعه للدراسة.

وأبدأ بالتعريف بالملك الأشرف وبتربته، ثم أتناول الفهرست بالدراسة. الملك الأشرف هو موسى بن السلطان الملك العادل، رجل حاد الذكاء، متذوق للشعر ناظمٌ له، أجاز لأربابه الجوائز النفيسة[2] وقرَّب العلماء والأدباء لبلاطه وأجزل لهم العطاء حتى إنه أعاد للأذهان سيرة البرامكة مع ذوى النهى[3]، توفى سنة (٦٣٥هـ/١٢٣٧م) ودفن بقلعة دمشق، إلى أن بُنيت له تربة جوار الكلاسة بالجامع الأموى فنُقل إليها[4] ورُتب فيها قرّاءٌ[5] وبعد ذلك وضع فى هذه التربة خزانة كتب، أطلق عليها الخزانة الأشرفية، أو خزانة التربة الأشرفية، وهى التى زارها ابن خلكان ورأى فيها «ديوان ابن أبى الصقر الواسطى» الفقيه الشافعى (ت٤٩٦هـ/١١٠٢م)[6] كما اطلع فى هذه الخزانة على «ديوان بمجلد كبير» لأبى السعادات البهاء السنجارى (ت٦٢٢هـ/١٢٢٥م)[7]. وممن أوقف الكتب على هذه الخزانة الشيخ أبو عبدالله محمد بن عبدالخالق بن مزهر الأنصارى (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)[8]. ويجود النص التراثى بذكر واحد من خَزَنَة[9] هذه المكتبة وهو

(١) صلاح الدين المنجد : ٢٠ .

(٢) الصفدى، تحفة ذوى الألباب، ج ٢ / ١٢٤، ١٢٧ .

(٣) الذهبى، تاريخ الإسلام ، ج ٢٦٨/٤٦ - ٢٦٩، الصفدى : تحفة ذوى الألباب ، ج ٢ / ١٢٤ .

(٤) يقول أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) مؤرخ الدولتين النورية والصلاحية، والمعاصر زمانيًا ومكانيًا للملك الأشرف موسى: "ودفن بالقلعة إلى أن بنيت له تربة جوار كلاسة الجامع فنقل إليها" أبو شامة، الذيل على الروضتين، ١٦٥. أى أن بناء التربة كان بعد وفاة الملك الأشرف، وبالتالى من المستحيل أن يقوم هو بوقف كتب عليها، وهذه الرواية تعتبر مصدرًا مقارنة مع ما أورده الصفدى (ت ٧٦٤هـ) والبعيد أكثر من قرن عن الواقعة حيث قال: "وعمَّر (أى الملك الأشرف) بدمشق، دار الحديث، التى تحت القلعة، وعمَّر التربة التى بجوار الكلاسة، ووضع فيها الكتب النفيسة المليحة، من كل نسخة عدة نسخ" الصفدى: تحفة ذوى الألباب، ج ١٢٧/٢. والذى يقول فى موضع آخر: "ودفن (أى الملك الأشرف) بالقلعة ونقل تابوته إلى تربته جوار المدرسة الكلاسة بعد أربعة أشهر" الصفدى، تحفة ذوى الألباب، ج ١٢٥/٢. فلو كانت التربة عامرة قبل وفاته فلماذا يدفن بداية بالقلعة، ثم ينقل جثمانه بعد أربعة أشهر إلى التربة؟! وأغلب الظن أن هذا الوقف كان على خزانة دار الحديث الأشرفية، وعلى نص الصفدى هذا اعتمد الدكتور العش، فقال: إن الملك الأشرف وضع فيها الكتب الكثيرة المليحة، انظر يوسف العش: دور الكتب العربية: ٢٣٠.

(٥) للاستزادة حول هذه التربة انظر النعيمى، الدارس فى تاريخ المدارس، ج ٢٢٤/٢ - ٢٢٩ .

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤ / ٤٥٠ . ترجمة ابن أبى الصقر الواسطى.

(٧) المرجع السابق، ج ١ / ٢١٤ .

(٨) النعيمى: المرجع السابق، ج ٢ / ٢٢٧ .

(٩) المرجع السابق، ج ١ / ٣٨٧ .

القاضى صدر الدين بن الآدمى (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) [(١)].

وتبقى الهدية الكبرى المُخلَّفة عن قساوة الزمن هى فهرست هذه الخزانة، وبإخضاعه للدرس والتحليل سيتم الوقوف على وظائفه، وطرق ترتيب المفردات فيه، وعناصر الوصف الببليوجرافى المستخدمة، ومن ثم على منهجية عملية الفهرسة فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى.

والفهرس موجود فى مكتبة الفاتح بإستانبول ضمن المجموع رقم (٥٤٣٢)؛ تحت الرقم (٢٤٩- ٢٧٢) وهو فى ٢٤ لوحة. ويرجع تاريخ نسخه إلى القرن التاسع الهجرى[(٢)]، وقد خضع لعملية مراجعة، بدليل ما جاء فى الفواصل بين عناوين الكتب. ويبدأ الفهرس باختصار صحيح مسلم للملك الكامل، الأربعون الجهادية للمرادى، إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنبارى. وينتهى بشعر قيس الرقيات مخروم الأول، مجموع الهدية ناقصة من أولها، والمقصور والممدود له، مجموع اللطائف.

أما دراسة هذا الفهرست فستقوم على ثلاثة محاور: الأول: طريقة إخراج وترتيب المفردات. الثانى: عناصر الوصف الببليوجرافى. الثالث: الوظائف التى قدمها .

طريقة إخراج وترتيب المفردات داخل فهرست كتب خزانة الأشرفية

جاء هذا الفهرست على شكل كتاب، وانداحت مفرداته متتالية وراء بعضها البعض، دون أى تفقير للنص؛ فبدايات الحروف وأرقام الخزائن دُمجت فى السياق، لكن فُصل بين كل عنوان والذى يليه بمسافة بسيطة، إلا فى قسم المخاريم فقد ضاعت هذه المسافة الفاصلة بين العناوين ليأتى هذا القسم كتلة واحدة. وغاب عن هذا الفهرست أى نوع من أنواع الترقيم ، كما خلا من الإعجام فى الكثير الغالب. وبلغ عدد عناوين الكتب التى سجلها ١٣٧١ عنوناً[(٣)] والنسخ المكررة ٥٤٨ نسخة، والمجاميع ٢٠٨ مجاميع.

---

(١) خير الدين الزركلى، الأعلام ، ج ٥/٧ - ٨.

(٢) ذكر رمضان ششن أن هذا الفهرس كُتب فى القرن الثامن الهجرى، انظر ششن، رمضان، مختارات من المخطوطات العربية النادرة فى مكتبات تركيا، ٨٩٣ . لكن ورد فى هذا الفهرس كتاب للباعونى (ت ٨٧١هـ) وبالتالى يمكن إرجاع هذا الفهرس للقرن التاسع الهجرى.

(٣) أما عناوين المجاميع فمن الصعب حصرها؛ لأن المفهرس ـ فى أحيان كثيرة ـ لم يذكرها، أو استعاض عنها بـ (وغير ذلك).

طريقة ترتيب المفردات

- المدخل: تم اعتماد العنوان كمدخل رئيس لجميع محتويات المكتبة حتى المجاميع؛ فقد أدخلت جميعها تحت حرف الميم، وبالتالى هذا الفهرست هو فهرس عناوين.

- الترتيب: رُتبت العناوين فى الفهرست هجائيًا - من الألف إلى الياء[1] مع ملاحظة غياب حرف الضاد، وأغلب الظن أن سبب هذا الغياب هو عدم وجود أية عناوين بهذا الحرف فى المكتبة - وذلك بمراعاة الحرف الأول فقط ، ومع ذلك وقع المفهرس فى بعض الأحيان فى خطأ فى الترتيب الهجائى فأدخل كتبًا تحت الحرف الخاطئ [٢].

وتحت كل حرف رُتبت الكتب حسب الحجم، فهو يذكر الكتب الكبيرة أولاً، ثم يقول: أولى الصغار. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن المكتبة كانت مقسمة إلى خمس عشرة خزانة للكتب الكبيرة، وثمانى خزائن للكتب الصغيرة، والذى هدى إلى هذا التصور:

الأرقام التى جاءت فى الفهرست؛ فمثلاً يقول : الألـــف الأولـى، ثم يسرد تحتها أسماء الكتب : اختصار صحيح مسلم للملك الكامل، الأربعون الجهادية للمرادى، إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنبارى... (يلاحظ غياب الثانية، والثالثة؛ وذلك لعدم وجود كتب بحرف الألف فى هاتين الخزانتين). ثم يذكر الرابعة: إصلاح المنطق، أدب الكاتب، ألفاظ عبد الرحمن... الخامسة الأوراق للصولى... ثم يذكر السادسة، السابعة، الثامنة، التاسعة، العاشرة (الحادية عشرة لم تذكر لنفس السبب) الثانية عشرة ، الثالثة عشرة (الرابعة عشرة لم تذكر) ، الخامسة عشرة، ثم يذكر أولى الصغار (ثانية الصغار لم تذكر)، ثالثة الصغار، رابعة الصغار، ثم ينتقل لحرف الباء.

والدليل الثانى ما ذكر فى قسم المخاريم: نهج البلاغة ناقصة نقلت إلى الرابعة عشرة، مروج الذهب نقلت إلى الرابعة عشرة. فتوح مصر نقلت إليها أيضًا. أى أن هذه الرابعة عشرة هى مكان، وما دامت عملية النقل تتم فى مكتبة، والمقصود بالنقل هو الكتب، فلا بد أن يكون هذا المكان المنقول إليه خزانة.

والدليل الثالث ورد فى حرف اللام : كتاب [لمع من أخبار البرامكة] كرره المفهرس

---

(١) ذكر صلاح الدين المنجد: أن الفهرس انتهى عند حرف الميم، انظر صلاح الدين المنجد، قواعد فهرسة المخطوطات العربية ، ص ٢٠ . و هذا خطأ فالفهرس مكتمل حتى حرف الياء.

(٢) انظر عناوين الكتب فى حرف العين، على سبيل المثال.

مرتين وبشكل متعاقب، فى الأولى ذكره تحت ثالثة الصغار، وفى الثانية تحت خامسة الصغار ، وكأن المفهرس كان يقف أمام كل خزانة ويسجل ما جاء فيها بهذا الحرف، ثم ينتقل للتالية فيثبت ما جاء بها بنفس الحرف، وهذا لأنه يريد تحديد مكان كل عنوان فى المكتبة.

والدليل الرابع ما أثبتته الإحالات، وذلك كما يلى[1]:

١- أن الإحالة التى ربطت بين العنوان الأصلى للكتاب والعنوان البديل له أوضحت أن الكتاب فى نفس المكان.

٢- أن الإحالة التى ربطت بين العمل الرئيس والعناوين التى يتضمنها بيَّنت أن الكتب فى نفس المكان.

٣- أن الإحالة التى ربطت بين المتن وقسم المخاريم أو العكس أظهرت أن الكتاب فى نفس المكان.

والإحالات هى الأعصاب الواصلة بين أطراف الجسد الواحد مهما تناءت مكانيًا، وهذا الفهرست بما اشتمل عليه من عنوان بديل، وعناوين مستقلة ضمن عمل آخر، وقسم خاص بالمخاريم لهو أحوج ما يكون إليها، ومما يسر على المفهرس استخدامها، طريقة التنظيم المتبعة والتى مكنته من الربط حسب الحرف بداية، ثم حسب الخزانة ثانيًا، وبالتالى تمَّ استعمال الإحالات فى الحالات التالية:

– فى حالة العنوان البديل مثل: " المستظهرى فى التاريخ وذكر فى الألف"[2]. ويُلاحظ أنَّ هذه الإحالة لم تُلتزم مع باقى الحالات المماثلة مثل:" غزل ابن هانى هو در المعانى فى غرر ابن هانى" [3]

– فى حالة الكتاب المتضمن أكثر من عنوان مثل: ثالثة الصغار " تحفة الظرفاء فى تاريخ الخلفاء، معه قصيدة الأعشى، ونذكره فى القاف" [4] وفى حرف القاف ذُكر ثالثة "قصيدة الأعشى وتحفة الظرفاء ذكرت فى التاء" [5]. أى أن المفهرس فى هذا المثال صنع إحالة تبادلية وهو جهد طيب يُحسب له، لكن هذه الإحالة لم يتم استخدامها فى

(١) انظر الأمثلة فى فقرة الإحالات.
(٢) فى الفهرس، رقم ٩٦٨ .
(٣) فى الفهرس، رقم ٧٩٦ .
(٤) فى الفهرس، رقم ٢٨١ .
(٥) فى الفهرس، رقم ٨٧٠ .

كل الحالات الشبيهة بدليل ما جرى مع كتاب " إعراب سورة الإخلاص يتضمن أمثالاً عن على بن أبى طالب ووصية لولده رضى الله عنهما" [(١)] .

– فى حالة الكتاب الناقص، وهنا يُلاحظ ما يلى:

١– كتاب ضمن متن الفهرست وسُجل عنده: " ناقص ذُكر فى المخاريم" مثل الخامسة عشرة " الحيوان للجاحظ ناقص ذُكر فى المخاريم" [(٢)] وفى حال تتبع هذا الكتاب فى قسم المخاريم ضمن الخزانة الخامسة عشرة يتم العثور على " الحيوان للجاحظ ينقصه " ولم تذكر عنده أية إشارة لوروده فى المتن.

٢– كتاب ضمن قسم المخاريم وسُجل عنده: " ذُكر فى العين " مثل الثانية " من عوالى الفراوى ذُكر فى العين"، وفى حال تتبع هذا الكتاب فى المتن ضمن حرف العين، الخزانة الثانية يتم العثور على " من عوالى الفراوى" [(٣)] ولم تذكر عنده أية إشارة لوروده فى قسم المخاريم.

والجدير بالذكر فيما يخص النواقص أن هناك كتبًا كثيرة جاءت فى قسم المخاريم، ووردت قبلاً فى المتن إلا أن المفهرس لم يذكر بجانبها أنها ناقصة، ولم ينوه فى قسم المخاريم على مكان ورودها فى المتن، وهذا موطن آخر على عدم استقرار المنهجية على طول العمل[(٤)].

– فى حالة الكتب المُزحزحة مثل الثانية " نهج البلاغة ناقصة نُقلت إلى الرابعة عشرة" وفى حال تتبع هذا الكتاب فى المتن ضمن الخزانة الثانية، حرف النون، يتم العثور على "نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب، كرم الله وجهه، ست نسخ" [(٥)] ولم تذكر عنده أية إشارة تفيد زحزحته من الخزانة الثانية إلى الخزانة الرابعة عشرة. وهنا ضربة فأس فى الأساس الاسترجاعى الذى جاهد المفهرس على صنعه[(٦)].

وبالتالى فإن الإحالات فى هذا الفهرست ظهرت بنوعين تبادلية، وباتجاه واحد.

---

(١) فى الفهرس ، رقم ١٤ .

(٢) فى الفهرس ، رقم ٢٤٠ .

(٣) فى الفهرس ، رقم ٧٢٧ .

(٤) انظر الكتب غير المرقمة فى قسم المخاريم.

(٥) فى الفهرس ، رقم ١١٤١ .

(٦) وذلك عبر ترتيبه للمفردات حسب الترتيب الهجائى تبعا للحرف الأول ، ثم عبر حجم الكتب وخزاناتها.

لكن أهم ما فى الموضوع أنه لم يتم الالتزام بذكرها مع كل مفردة تنطبق عليها شروط الإحالة.

عناصر الوصف الببليوجرافى فى الفهرست

أ- الكتب

أ/١- الموضوع، وقد ظهر تحديد موضوع الكتاب فى مواطن نادرة جدًا بحيث لم يشكل هذا النهج ظاهرة فى الفهرست، مثل: " لمع ابن السَّراج فى علوم الصوفية" (١) و"عُدَّة الكُتَّاب وذخيرة الآداب فى الترسل" (٢)

أ/٢- العنوان: ظهر العنوان فى هذا الفهرست بعدة أشكال هى :

أ/٢/١- العنوان الكامل ، لم يشكل هذا العنوان ظاهرة فى الفهرست، وإنما برز بأمثلة قليلة بين الفينة والأخرى، ومثاله: " اعتلال القلوب"(٣) و" الإمتاع والمؤانسة"(٤)

أ/٢/٢- العنوان المختصر، وهو الشكل الأكثر تواترًا فى الفهرست حتى يمكن اعتبار الصيغة المختصرة للعنوان هى الصفة الرسمية فى إثباته، ومن أمثلته: "الإنصاف لابن الأنبارى" (٥) .

أ/٢/٣- العنوان البديل، سلك المفهرس فى هذا النوع دربين: الأول: ذكر فيه الكتاب فى موضعين حسب الترتيب الهجائى للصيغتين، وربط بينهما بإحالة. مثاله: الخامسة " الاستظهار أمر القضاة وهو المستظهرى" (٦) جاء فى حرف الألف، والخامسة " المستظهرى فى التاريخ وذكر فى الألف"(٧). الثانى : ذكر فيه الكتاب فى موضع واحد حسب الترتيب الهجائى للصيغة الأولى، ولم يعمد إلى ذكره مرة ثانية فى موضعه حسب الترتيب الهجائى للصيغة الثانية. مثاله: " اسم المفعول الثانى لابن جنى

---

(١) فى الفهرس ، رقم ٨٩٧ .
(٢) فى الفهرس ، رقم ٧٦٠ .
(٣) فى الفهرس ، رقم ١٢ .
(٤) فى الفهرس ، رقم ٥٩ .
(٥) فى الفهرس ، رقم ٣٥ واصله [الإنصاف فى مسائل الخلاف] انظر حاجى خليفة. كشف الظنون: ج ١٨٢/١، وانظر أيضًا إسماعيل البغدادى، هدية العارفين، ج ١ / ٥١٩ . وفيه: [الإنصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين]
(٦) فى الفهرس . رقم ٤٤ .
(٧) فى الفهرس . رقم ٩٦٨ .

ويُعرف بالمعتصب" (١) جاء فى حرف الألف، ولم يرد له ذكر فى حرف الميم.

أ/٢/٤- العنوان الشارح، وظهرت هذه الصيغة فى أمثلة قليلة مثل:"الوجوه والنظائر، وهو ما اتفق لفظه واختلف معناه" (٢).

أ/٢/٥- العنوان المسكوت عنه، كان حرص المفهرس كبيرًا على تسجيل عناوين الكتب، فلم يُؤخذ عليه إغفال العنوان إلا فى مواضع قليلة مثل: "سيبويه تام" (٣) و"صردر مجلدان" (٤)

أ/٣- المؤلف: بالغ المفهرس فى سياسة الاختصار عند بيان المسؤولية الفكرية، فلم يُثبت الاسم الكامل للمؤلف ولو مرة واحدة، وإنما اكتفى بذكر اسمه المختصر بالجزء الأشهر. وأحيانًا كثيرة كانت أسماء المؤلفين هى الرؤوس التى أينعت وحان اقتلاعها، وبالتالى برزت أسماء المؤلفين فى هذا الفهرست بالأشكال التالية:

أ/٣/١- المؤلف مختصرًا بالجزء الأشهر، وهو الشكل الأكثر ظهورًا ومن أمثلته: "معالم التنزيل للبغوى" (٥).

أ/٣/٢- المؤلف مختصرًا بإخلال، فعندما يفقد اسم المؤلف المختصر غرضه التوثيقى يصبح الاختصار مخلاً ومضللاً، ومن أمثلته فى الفهرست" الناسخ والمنسوخ لهبة"(٦).

---

(١) فى الفهرس، رقم ٥٣ . " ابن جنى - عثمان بن جنى- بكسر الجيم وتشديد النون- أبو الفتح الأديب الموصلى. كان أبوه "جنى" مملوكا روميًا لسليمان بن فهد الموصلى. توفى ببغداد سنة ٧٩٢ اثنتين وتسعين وسبعمائة. له من الكتب: اسم المفعول." إسماعيل البغدادى، المرجع السابق، ج ١ / ٦٥٢ . وهنا لم يشر إسماعيل البغدادى إلى الصيغة الثانية للعنوان، وبذلك يكون فهرس الخزانة الأشرفية قدم معلومات أكثر حول هذا الكتاب.

(٢) فى الفهرس، رقم ١١٨٢ "علم الوجوه والنظائر، وهو من فروع التفسير، ومعناه: أن تكون الكلمة واحدة ذكرت فى مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بها فى كل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت فى موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة فى الموضع الآخر هو النظائر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه، فإذن النظائر: اسم الألفاظ، والوجوه: اسم المعانى. وقد صنف فيه جماعة" حاجى خليفة. كشف الظنون، ج ٢ / ٢٠٠١ .

(٣) فى الفهرس ، رقم ٥٥٣، والمقصود "الكتاب" لسيبويه المتوفى، ١٨٠ هـ .

(٤) فى الفهرس، رقم ٧٠٦ " ديوان صردر - أبى منصور على بن حسن الكاتب المتوفى سنة ٤٦٥هـ" إسماعيل البغدادى. المرجع السابق : ج ١: ٦٩١- ٦٩٢ .

(٥) فى الفهرس ، رقم ٩١٧، والمقصود " معالم التنزيل فى التفسير. للإمام محيى السنة أبى محمد حسين ابن مسعود الفراء البغوى الشافعى المتوفى سنة ٥١٦ ست عشرة وخمسمائة"

(٦) فى الفهرس ، رقم ١١٤٤، هناك أكثر من مُصنِّف يبدأ اسمه بـ هبة الله وله مُصنَّف بعنوان «الناسخ والمنسوخ» انظر خير الدين الزركلى: الأعلام، ج ٨ / ٧٢ - ٧٣ .

أ/٣/٣- عدم ذكر المؤلف: فى أحيان كثيرة استغنى المفهرس عن ذكر المؤلف، مكتفيًا بعنوان الكتاب فقط ليأتى الشكل النهائى جسدًا بلا رأس، والطامة الكبرى تقع عندما يكون لهذا العنوان توائم كثر؛ فأى المؤلفين هو المقصود؟! مثاله: " مقاتل الفرسان"[1].

أ/٣/٤- المؤلف المجهول: على الرغم من أن المفهرس لم يذكر أسماء المؤلفين عادة، إلا أنه فى حال كون الكتاب مجهول المؤلف بالنسبة له يذكر ذلك، مثل:" بهجة الأسرار، مجهول المصنف "[2] . وبالرغم من ذلك فقد كشف المفهرس فى بعض المواضع عن جهاد توثيقى فى سعيه للتحقق من اسم مُصَنِّف الكتاب فقال: " القسم الثانى من العتاب أظنه لابن الأثير"[3]. و " من كتاب مجهول المصنف مبوَّب وكأنه من تأليف الثعلبى، وهو مجلد"[4].

أ/٤ - الراوى: وهو شخص حُق له رواية الكتاب وإقراؤه[5] وذلك بعد أن درسه بإحدى طرق تحمل العلم الثمانية [6]. وتبعًا لذلك فهناك اختلاف بين نسخ الكتاب الواحد من حيث سنده فى حق روايته، وفى المضمون؛ لذا يعتبر الراوى ورسوخه فى العلم، وسنده وقربه من المنهل الأول، أى: المؤلف، كفًا راجحة فى ميزان المخطوطة. ومثل هذا الاختلاف فى رواية الكتاب وجد صداه فى فهرست كتب خزانة الأشرفية، مثل: " ديوان أبى نواس، رواية حمزة أربع نسخ، رواية الصولى اثنتا عشرة نسخة، رواية توزون"[7].

(١) فى الفهرس ، رقم ٩٨٩ .
(٢) فى الفهرس ، رقم ١٩٨ .
(٣) فى الفهرس ، رقم ١٣٥٥ .
(٤) فى الفهرس ، رقم ١٣٦٥ .
(٥) صلاح الدين المنجد، إجازات السماع فى المخطوطات القديمة، مجلة معهد المخطوطات العربية . مج١، ج٢ (نوفمبر ١٩٥٥) ص ٢٣٣ .
(٦) وهى "أولها: السماع من لفظ الشيخ، ثانيها: القراءة عليه، ثالثها: المناولة، رابعها: الكتابة، خامسها: الإجازة، سادسها: الإعلام للطالب بأن هذه الكتب روايته، سابعها: وصيته بكتبه له، ثامنها: الوقوف على خط الراوى فقط". انظر القاضى عياض ، الإلماع ، ص ٦٨ .
(٧) فى الفهرس ؛ الأرقام ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤ ."ديوان أبى نواس حسن بن هانئ الحكمى المتوفى : سنة ١٩٥ خمس وتسعين ومائة، قال : وهو فى الطبقة الأولى من المولدين، وشعره عشرة أنواع، وهو مجيد فى العشرة . وقد اعتنى بجمع شعره جماعة من الفضلاء، منهم : أبو بكر الصولى، وعلى بن حمزة الأصبهانى، وإبراهيم بن أحمد الطبرى، المعروف بتوزون؛ فلهذا يوجد ديوانه مختلفًا " حاجى خليفة: كشف الظنون، ج ١ / ٧٧٤ .

أ/٥- الناسخ: هذا البيان من الأهمية بمكان ، وأهميته هذه لها مسريان رئيسان الأول: الناسخ - كشخص - من يكون؟ إذا كان هو المؤلف عزز ذلك من قيمة المخطوطة وجعلها النسخة الأم فى صدقها وثباتها، أو إذا كان أحد العلماء الثقات رفع ذلك من شأنها. والثانى: إن اسم الناسخ - إن كان معروفًا- يُعِين فى تحديد عمر المخطوطة، أو تاريخ نسخها، والتاريخ ملمح أساسى من ملامح المخطوط وعنصر مهم من عناصر تقييمه[١] ويرز فى فهرست خزانة كتب الأشرفية مجموعة من الكتب المرقونة بخطوط مؤلفيها مثل: " تنوير الغبش فى فضل السود والحبش، لابن الجوزى وبخطه"[٢]. و" فصل فى فضل الفقر على الغنى وبخط شهاب الدين السهروردى"[٣]. وهكذا فإن هذا الفهرست عكس ما حوته هذه المكتبة من مجموعات قيمة بخطوط مؤلفيها، أو بخطوط علماء ثقات.

أ/٦- بيانات التوريق: من المعلوم أن كل نسخة من الكتاب المخطوط لها شخصية مستقلة تبعاً للوسيط المحمَّلة عليه، ونوع الخط ، ولون المداد، وحجم الصفحة، وعدد الصفحات والأجزاء؛ فحتى لو كان الناسخ نفسه فمن الصعب أن يُخرج نسختين شقيقتين؛ فبيانات التوريق هذه نقاط احتكام فى عالم المخطوطات، ومما ورد منها فى فهرست خزانة كتب الأشرفية:

أ/٦/١- مادة المخطوط: إنَّ الوسيط الذى حمل عليه المخطوط مَعلَمٌ مهم فى تحديد هويته، وقد أورد المفهرس جملة من هذه المعالم، مثالها: "ختمة كريمة فى دَرج كثير الأذهاب"[٤] و" دعاء شريف فى رقٍ أسود"[٥] و"شعر فى ورق حرير مكتوب بالكوفى"[٦].

---

(١) عبد الستار الحلوجى: نحو علم مخطوطات عربى: ٩٣ .

(٢) فى الفهرس ؛ رقم ٣٣٢ ." تنوير الغبش فى فضل السودان والحبش - لأبى الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى البغدادى المتوفى سنة ٥٩٧ سبع وتسعين وخمسمائة" حاجى خليفة، المرجع السابق، ج ١ / ٥٠١، وانظر أيضًا " تنوير الغبش فى أحوال الأعيان من الحبش" إسماعيل البغدادى. هدية العارفين، ج ١ / ٥٢١ . ويُلاحظ مدى اختلاف صياغة العنوان بين الببليوجرافيات.

(٣) فى الفهرس ؛ رقم ٨٢٢ . " السهروردى - عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر بن عمويه البكرى شهاب الدين أبو حفص السهروردى البغدادى الفقيه الشافعى الصوفى، ولد سنة ٥٣٩، وتوفى ببغداد سنة ٦٣٢ اثنتين وثلاثين وستمائة". إسماعيل البغدادى، المرجع السابق، ج ١ / ٧٨٥ .

(٤) فى الفهرس ، رقم ٣٦٦ .

(٥) فى الفهرس ، رقم ٤٣٠ .

(٦) فى الفهرس ، رقم ٦٩٤ .

أ/٦/٢- عدد الأوراق والأجزاء: هو أحد معايير التفريق بين نسخة وأخرى، ومن هنا كان الحرص على ذكرها، وبالفهرست - موضوع الدراسة - يُلاحظ أن المفهرس لم يُعر اهتمامًا لعدد الأوراق، لكنه توقف عند ذكر عدد المجلدات، والأجزاء؛ فقال "صردر مجلدان" (١). و " الدر مختار ثلاثة أجزاء فى مجلد" (٢) .

أ/٦/٣- الحجم : أوضح النديم أنواع الورق إلى عصره بستة أنواع هى: "السليمانى، الطلحى، النوحى، الفرعونى، الجعفرى، الطاهرى" (٣) كما بيَّن فى موضع آخر أن هذه الأنواع فيها اختلاف من حيث حجم (قطع) الصفحة؛ فقال: " فإذا قلنا إن شعر فلان عشر ورقات فإنا إنما عنينا بالورقة أن تكون سليمانية. ومقدار ما فيها عشرون سطرًا، أعنى فى صفحة الورقة... أبو العتاهية الصورة فى شعره مثل صورة بشار. والذى رأيت من شعره بالموصل، نيف وعشرون جزءًا، أنصاف الطلحى" (٤). كما ظهرت أنواع أخرى من الورق مثل: الجيهانى، والمأمونى، والمنصورى، والبغدادى، والشامى، والمصرى، وورق أهل الغرب (٥) ولعل ما ورد فى فهرست خزانة كتب التربة الأشرفية هو نوع آخر من أنواع الورق؛ إذ ورد فيه " منتخب الأمثال قطع معتدلى" (٦).

أ/٦/٤- نوع الخط : ميَّز المفهرس بين أنواع الخطوط التى طالعها فقال:" أدعية بخط منسوب" (٧) و" أدعية بخط كوفى" (٨) و" نحو بخط دقيق" (٩).

أ/٦/٥- لون المداد : ومثاله الوحيد :"أدعية مكتوبة بأحمر وأصفر وأسود ردىء" (١٠).

أ/٦/٦- الإيضاحيات: وتنقسم فى هذا الفهرست إلى تصاوير، وتذهيب.

أ/٦/٥/١- التصاوير: وأمثلتها: " الصادح والباغم مصورًا، نسختان" (١١) .

(١) فى الفهرس ، رقم ٧٠٦ .

(٢) فى الفهرس ، رقم ١٢٨٦ .

(٣) الفهرست ، ٢٣ . وهذه التسميات منسوبة لأشخاص بعينهم. انظر أيمن فؤاد سيد. الكتاب العربى المخطوط ، ج ١ / ٢٣-٢٤ .

(٤) النديم ، المرجع السابق ، ١٨١ .

(٥) أيمن فؤاد سيد: الكتاب العربى المخطوط : ج ١ / ٢٤ - ٣١ .

(٦) فى الفهرس ، رقم ١١٠٣ .

(٧) فى الفهرس ، رقم ١٦١ .

(٨) فى الفهرس ، الأرقام ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥ .

(٩) فى الفهرس ، رقم ١١٤٩ .

(١٠) فى الفهرس ، رقم ١٦٦ .

(١١) فى الفهرس، رقم ٧٠٥ " الصادح والباغم، منظومة على أسلوب كليلة ودمنة فى ألفى بيت، لأبى يعلى محمد بن محمد، المعروف بابن الهبارية، الهاشمى العباسى البغدادى المتوفى سنة ٥٠٩ تسع وخمسمائة" حاجى خليفة: كشف الظنون: ج ٢ / ١٠٦٩ .

أ/٧- **الوصف المادى:** ويُقصد به ما بالمخطوط من تلويث، أو ترميم، أو خروم، وما يحمله من إجازات وسماعات ومقابلات وما شابهها[١].

أ/٧/١- **المخاريم (أى النواقص).** أفرد المفهرس قسمًا خاصًا لها، وجعله بنهاية الفهرست، ويمكن تلخيص سياسته فى سردها بالنقاط التالية:

أ/٧/١/١- تحديد مقدار النقص، ومكانه فى أية نسخة من نسخ الكتاب، مثل:" من شعر المتنبى وعليه خطه، مجلد" [٢]. وقد جاء فى حرف الدال:" ديوان المتنبى ثمانى نسخ، وفى الثامنة عليها خطه" [٣] أى أن النقص كان فى النسخة الثامنة وبمقدار مجلد.

أ/٧/١/٢- تحديد مقدار النقص دون تحديد مكانه بأية نسخة من نسخ الكتاب مثل: " من مجمل ابن فارس أول، وأول، ومن نسخة أخرى ثان وثالث"[٤] وقد جاء فى حرف الميم " المجمل لابن فارس سبع نسخ" [٥] وبالتالى فإن النقص جاء فى ثلاث نسخ من تلك السبعة، إلا أنه لم يحدد أيها بالضبط.

أ/٧/١/٣- تحديد مكان النقص دون تحديد مقداره، مثل: " نسخة ثالثة من التمثيل ذُكرت فى التاء"[٦]. وفى حرف التاء " التمثيل والمحاضرة ثلاث نسخ" [٧] أى أن النقص جاء فى النسخة الثالثة، لكن لم يحدد مقداره.

أ/٧/١/٤- عدم تحديد مكان النقص، أو مقداره مثل: " من الأسرار لأبى زيد الدبوسى"[٨].

أ/٧/٢- **تعليقات وفوائد:** ومثالها: " نسخة أخرى وتعاليق وفوائد بخط ابن العصار"[٩].

أ/٨- **الملاحظات:** زخر هذا الفهرست بكم من الملاحظات المهمة وردت مع بعض المفردات، وهى:

---

(١) عبدالستار الحلوجى، المخطوط العربى: ٢٧٩ .
(٢) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة عشرة.
(٣) فى الفهرس ، رقم ٣٩٩ .
(٤) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة.
(٥) فى الفهرس ، رقم ٩٥٠ .
(٦) انظر قسم المخاريم، الخزانة السابعة.
(٧) فى الفهرس ، رقم ٢٥٤ .
(٨) فى الفهرس ، رقم ١٢٠٠ .
(٩) فى الفهرس، رقم ٢٨٦ .

أ/٨/١- نسخ الكتاب الواحد، بتتبع عملية الفهرسة المطبقة يمكن القول: إن حرص المفهرس على تحديد عدد نسخ الكتاب الواحد واضحٌ جدًا، لأن هذا التحديد له دور مهم فى أية عملية جرد لاحقة، لكن تحديد النسخ فى هذا الفهرست بالذات أدى خدمة أخرى؛ لاحتوائه على قسم خاص بالمخاريم كما حدث مع نسخة " من شعر المتنبى وعليه خطه، مجلد" الآنف ذكرها، وكذلك ساهم بشكل كبير فى إبراز حجم المقتنيات.

أ/٨/٢- لغة الوعاء، وهى من الملاحظات المهمة فى تحقيق ذاتية الكتاب، ويمثلها فى هذا الفهرست الأمثلة التالية: " ترسل عجمى" [(١)]. وفى مثال آخر بيّن أن الكتاب ثنائى اللغة، كما فى "العربيات المنتخبات التى تدخل فى العبادات والكتب، وهى ألفاظ عربية مشروحة بالعجمى" [(٢)].

أ/٨/٣- العنوان المتضمن لعناوين أخرى، مثل: " تحفة الظرفاء فى تاريخ الخلفاء، معه قصيدة الأعشى، ونذكره فى القاف". و " إعراب سورة الإخلاص يتضمن أمثالاً عن على بن أبى طالب ووصيةً لولده رضى الله عنهما".

أ/٨/٤- اختلاف خط الكتاب الواحد، مثل: " من صفة الصفوة أول، وثان، وثالث، وثامن، وعاشر مختلفة الخط" [(٣)].

أ/٨/٥- اختلاف خط وقطع الكتاب، مثل: " من قانون ابن سينا ستة عشر مجلدًا متداخلة مختلفة الخط والقطع" [(٤)] .

أ/٨/٦- الكتب غير المجلدة: صحيح أن المفهرس لم يذكر عن أى كتاب إن كان مجلدًا أم لا، إلا أنه ومع ثلاثة كتب فقط ، وبقسم المخاريم وضَّح أنها غير مجلدة، وربما يكون ذلك ليحدد النسخة المخرومة بين نسخ هذا الكتاب المتعددة، فقال: " من يتيمة الدهر، بغير جلد". و " من بهجة المجالس، بغير جلد ثانيه" [(٥)]. و " من شعر ابن حجاج بغير جلد" [(٦)]

(١) فى الفهرس ، رقم ٧٨٤ وانظر " علم الترسل " عند حاجى خليفة: كشف الظنون: ج ١: ٣٩٨ .
(٢) فى الفهرس، رقم ٧٥٩ .
(٣) فى الفهرس ، رقم ١٢٣٥ ، صفة الصفوة لابن الجوزى المتوفى ٥٩٧هـ
(٤) انظر قسم المخاريم، الخزانة التاسعة. انظر حاجى خليفة، المرجع السابق، ج ٢ / ١٣١٢ .
(٥) انظر قسم المخاريم، الخزانة الرابعة عشرة.
(٦) انظر قسم المخاريم، الخزانة فى خزانة سابعة الصغار.

ب – المجاميع

من الطبيعى أن تختلف فهرسة المجاميع عن فهرسة الكتب المفردة تبعًا لطبيعة كل منهما[1] إلا أن فهرست كتب خزانة الأشرفية لم يمش خطوات ذات بال فى هذا التمييز، وكل ما صنعه أنه جعل مدخل كل المجاميع كلمة مجموع، وبالتالى نظمها جميعًا فى حرف الميم إلا بضعة أمثلة قليلة تسللت فى غير موضعها هذا، ثم نال الكتب ضمن المجاميع ما نال الكتب المستقلة من اختصار وتذبذب فى بيانات الوصف البيليوجرافى. والملامح البيليوجرافية التى رُصدت للمجاميع هى:

ب/١– الموضوع: حُدد موضوع المجموع فى أمثلة قليلة، مثل: "مجموع شعر مراثٍ"[2]. و"مجموع طبى فيه: الرهبان، وجالينوس فى علامات الطبائع، والدلالات على معرفة الأوجاع، وعلامات الموت، والأدوية المسهلة" [3]

ب/٢– ذكر جميع العناوين مع المسؤولية الفكرية عن كل عنوان، مثل: "مجموع مقصورة ابن دريد، والمقصور والممدود له، وعن الأصمعى" [4].

ب/٣– ذكر جميع عناوين المجموع من دون تحديد المسؤولية الفكرية، مثل: "مجموع اعتلال القلوب، ومن غاب عنه المطرب"[5].

ب/٤– عدم ذكر كامل العناوين والاكتفاء بعبارة (وغير ذلك)، مثل: " مجموع شعر فيه عمارة بن عقيل، وغير ذلك" [6] .

ب/٥– تحديد المسؤولية الفكرية عن كامل المجموع، لكن دون ذكر العناوين، مثل: "مجموع ابن شمس الخلافة" [7] .

ب/٦– تحديد المسؤولية الفكرية عن كامل المجموع مع ذكر كامل العناوين، مثل: "مجموع للرازى: إبدال الأدوية، ومنافع الطين ومضاره، وحصى الكلى والمثانة (ناقصة)، والأدوية الموجودة بكل مكان، وفى الشراب والفصد" [8]

---

(١) حول فهرسة المجاميع، انظر عبد الستار الحلوجى: المخطوط العربى، ٢٨٢ – ٢٨٣ .

(٢) فى الفهرس ، المجموع رقم ٧١ .

(٣) فى الفهرس، المجموع رقم ٨١ .

(٤) فى الفهرس ، المجموع رقم ١٣٦ .

(٥) فى الفهرس ، المجموع رقم ١٤٢ .

(٦) فى الفهرس ، مجموع رقم ١٥ .

(٧) فى الفهرس ، مجموع رقم ١٦ .

(٨) فى الفهرس ، مجموع رقم ١١٣ .

ب/٧- تحديد لغة الوعاء داخل المجموع، مثل: " مجموع فضائل الأعمال للهكارى، ووعظ عجمى" [١] .

ب/٨- تحديد العنوان الجامع للمجموع، فى ثلاثة أمثلة بيَّن المفهرس أن هناك عنوانًا جامعًا للمجموع، مثل: " مجموع مترجم بـ: نزهة الفريد فيه بيت فى التفسير، ورقائق وأخبار وحكايات، وسمر نديم الفريد، وولاية عهد المأمون وفوائد" [٢]

ب/٩- تحديد بداية المجموع، مثل: " مجموع أوله: فقه على مذهب أبى حنيفة، وبعض ملقيات الفرائض، وقطعة من تعبير الرؤيا" [٣]

ب/١٠- تحديد ناسخ المجموع، مثل: " مجموع فوائد تسع قوائم، ذكر أن أكثره بخط ابن مقلة"[٤]

وظائف فهرست كتب خزانة الأشرفية:

١- حصر وتسجيل المقتنيات: نجح الفهرست ـ إلى حد بعيد ـ فى حصر وتسجيل المقتنيات ليس كعناوين، وإنما ككيانات مادية، فقد مرَّ سابقًا أن هناك عناوين لم تذكر وخاصة فى المجاميع؛ باستعمال (وغير ذلك)، إضافة إلى اهتمام كبير بذكر نسخ الكتاب الواحد.

٢- وصف المقتنيات: تمَّ تفصيل البيانات البيليوجرافية المستخدمة فيما سبق، ويمكن القول عن هذه البيانات :

أ - أنها قدمت بالمجمل صورة كاملة عن خريطة عملية الفهرسة المُطبقة.

ب- أنه لم ينتظمها خيط واحد مع كل مفردة، أى لم تكن هناك خطة منهجية متبعة فى تحقيق ذاتية المادة المفهرسة.

ت- أنها لم توظف لتوثيق الكتاب بالدرجة الأولى؛ فالشكل الأشهر للعنوان هو المختصر، وكذلك للمؤلف - فى حال وجوده - فلم يرد اسم المؤلف كاملاً على الإطلاق، والموضوع ظهر فى مواضع قليلة جدًا، فى حين تم التركيز على النسخ؛ مما جعل روح قائمة الجرد هى المسيطرة.

---

(١) فى الفهرس ، مجموع رقم ٦١ .

(٢) فى الفهرس ، مجموع رقم ٧٩، وانظر المجموع رقم ٨٠، والمجموع رقم ٢٠١ .

(٣) فى الفهرس ، مجموع رقم ٣٣ .

(٤) فى الفهرس ، مجموع رقم ١٤ .

٣- تحديد مكان وجود كل مفردة داخل المكتبة لتيسير الوصول إليها: جاءت في الصفحات الأولى من الفهرست مجموعة من الأرقام الفارسية، والرموز(B ، م ص) في المسافات الفاصلة بين الكتب، واتضح أن هذه الأرقام والرموز إنما تشير إلى رقم الرف، وليس إلى رقم الكتاب، بدليل:

- أن أكثر من كتاب أخذ ذات الرقم أو الرمز، مثل: " الأعيان والأماثل ٢٣ و" الإمتاع والمؤانسة ٢٣ و " الأذكياء لابن الجوزى ٢٣[١].

-أن هناك موضعًا رمزه B تمت الإشارة في أكثر من مكان إلى أن الكتاب أو النسخة موجودة فيه، مثل:" أمثال أمر الملك المعظم في ترجمة أخبار العجم B نسخة ثانية منه في B "[٢] و" أسماء شعر الحماسة، نسخة ثانية في BT"[٣] أي أن هذا الـ B مكان ضمن خزانة؛ وبالتالي فهو رفٌ.

ولكن للأسف لم تظهر أرقام ورموز الرفوف إلا مع أمثلة قليلة لا تشكل نسبة تذكر من حجم المقتنيات. وعلى أي حال فقد تحقق لهذا الفهرست إمكانية الربط بين الكتب في الفهرست ومكانها على الرفوف أحيانًا، ومكانها في الخزائن دومًا، وذلك عبر رقم الخزانة، ورقم الرف ، ولكن ما لا سبيل إلى إثباته هو هل تمَّ تسجيل رقم الرف ورقم الخزانة على كل مفردة؟

٤- معرفة ما يوجد في المكتبة من كتب لمؤلف معين: يشق على الباحث في هذا الفهرست معرفة ما تقتنيه المكتبة من مؤلفات شخص معين؛ لأن المدخل لم يكن بالمؤلف، ناهيك عن أن الكثير من المؤلفين لم تذكر أسماؤهم، أو اختصرت بشكل مُضلل.

٥- معرفة ما يوجد في المكتبة من كتب بعنوان معين: بالرغم من أن المدخل الرئيس كان بعنوان العمل، إلا أن هناك مشقة - نوعًا ما - في معرفة ما تحويه المكتبة بعنوان معين؛ لأن المفهرس لم يراعِ في الترتيب سوى الحرف الأول؛ لذا على المستفيد مطالعة كل الكتب بهذا الحرف حتى يصل إلى مبتغاه، ومع ذلك تبقى العناوين التي جاءت في المجاميع معضلة أكبر.

(١) في الفهرس، الأرقام ٥٨، ٥٩، ٦٠ .

(٢) في الفهرس، رقم ٤٧ .

(٣) في الفهرس، رقم ٧٤، وانظر رقم ٢٨٧ .

٦- معرفة ما يوجد فى المكتبة من كتب بموضوع معين: كان آخر هم المفهرس تحديد موضوع الكتاب؛ فالمرات القليلة التى ذكر فيها موضوع الكتاب تعتبر شواذ عن باقى سيرته فى العمل؛ فالباحث فى هذا الفهرست عن كتب بموضوع معين سيعود بِخُفَّىْ حُنَيْن.

٧- الإعلام الببليوجرافى العام عن كتب المكتبة: بالرغم من تركيز المفهرس على تحديد عدد المجلدات، والنسخ المكررة من العمل فى المكتبة إلا أنه أهمل الإحصاء النهائى لها؛ فالطريقة التى كُتب بها هذا الفهرست وأدت الإعلام الببليوجرافى فى مهده.

وبهذا الشكل فالمستفيد من الفهرست لن يتمكن من الوصول إلى عنوان محدد، ولا لمؤلفات شخص معين، ولا لكتب فى موضوع بعينه؛ وبالتالى فشل الفهرست فى أن يكون أداة استرجاع حقيقية، وانحرف أكثر تجاه أداة الجرد.

قائمة المصادر والمراجع

١- إبراهيم شبوح : سجل قديم لجامع القيروان - مجلة معهد المخطوطات العربية - مج ٢، ج٢ (نوفمبر ١٩٥٦) ، ص ص ٣٣٩ - ٣٧٢ .

٢- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان / تحقيق إحسان عباس، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٦٨ .

٣- ابن العديم ، كمال الدين بن أبى القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله: زبدة الحلب من تاريخ حلب/ تحقيق وفهارس سامى الدهان، دمشق، المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية ، ١٩٥٤ .

٤- أبو شامة ، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسى : الذيل على الروضتين، أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع / تصحيح محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، [دمشق]، مكتب نشر الثقافة الإسلامية من أقدم العصور حتى الآن ، ١٩٤٧ .

٥- إسماعيل البغدادى: هدية العارفين - أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون - بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٢ .

٦- أيمن فؤاد سيد: الكتاب العربى المخطوط وعلم المخطوطات، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧ .

٧- حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطينى الرومى الحنفى: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ .

٨- خير الدين الزركلى: الأعلام - تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين - بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ .

٩- الذهبى، محمد بن أحمد بن قايماز : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام / تحقيق عمر عبد السلام تدمرى، ط ٢ ، بيروت، دار الكتاب العربى ، ٢٠٠٢ .

١٠- ششن، رمضان: مختارات من المخطوطات العربية النادرة فى مكتبات تركيا / تقديم أكمل الدين إحسان أوغلى، إستانبول ، وقف الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ١٩٩٧ .

١١- الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك : تحفة ذوى الألباب فيمن حكم بدمشق من الملوك والنواب / تحقيق إحسان بنت سعيد خلوصى ، زهير حميدان الصمصام،

دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٩٥ .

١٢- صلاح الدين المنجد: قواعد فهرسة المخطوطات العربية ، ط ٢ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦ .

١٣- ـــــــــ: إجازات السماع فى المخطوطات القديمة - مجلة معهد المخطوطات العربية - مج١، ج٢ (نوفمبر ١٩٥٥) ص ص ٢٣٢- ٢٥١ .

١٤- عبد الستار الحلوجى :المخطوط العربى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢.

١٥- ـــــــــ: نحو علم مخطوطات عربى ، القاهرة ، دار القاهرة، ٢٠٠٤ .

١٦- القاضى عياض بن موسى اليحصبى: الإلماع إلى معرفة شروط الرواية وتقييد السماع / تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، تونس، المكتبة العتيقة، ١٩٧٠ .

١٧- محمد كرد على: رسائل البلغاء، ط ٣ ، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦ .

١٨- النديم، محمد بن أبى يعقوب إسحق أبو الفرج : الفهرست / تحقيق رضا تجدد بن على بن زين الدين العابدين الحائرى المازندارى ، طهران، دار المسيرة ، ١٩٧١ .

١٩- النعيمى ، عبد القادر بن محمد الدمشقى: الدارس فى تاريخ المدارس / تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠ .

٢٠- يوسف العش: دُور الكتب العربية العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر فى العصر الوسيط / ترجمة نزار أباظة ، محمد صباغ ، دمشق، دار الفكر، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩١ .

عروض ونقد

تحقيق المباحث الطبية
في تدقيق المسائل الخلافية
ماهية تخلق القلب عند نجم الدين اللبودي

طارق عدنان علي(*)

مقدمة

استهل الشيخ الإمام العالم والحكيم الفاضل يحيى بن شمس الدين اللبودى ، تحقيقه فى المباحث الطبية بـ«إن الحمد لله المنفرد بنعوت الجلال، المتوحد بأوصاف الكمال، الذى فضّل الإنسان بالنطق والبيان، وجعل بدنه أشرف الأبدان»[1] . والدراسة الحالية تحاول أن توضح ريادة هذا العالم الموسوعى فى إدراك عدد من الحقائق العلمية بالمشاهدة والمنطق والفلسفة. كذلك تعرض ترجمة موجزة لمسار حياته ولبعض مؤلفاته المهمة باعتباره من أكثر علماء المسلمين عمقا وموسوعية وثراءً فكريًا، كما تتناول ملامح أسلوبه المتميز فى تحقيق المسائل الخلافية، وتؤكد على فطنته لأصول المنهج العلمى فى البحث وحياديته وأخلاقياته فى تبنى الرأى الآخر. وتنتهى باستخلاص نظرته فى مسألة "أن أول عضو يَتَخَلَّق القلب"، وأهم البراهين والنتائج والآراء والنظريات التى بنى عليها فكره ، مع إبراز تأثيره فى حركة تطور العلم وسبقه إلى صياغة مفاهيم علمية .

نشأ اللبودى وعاش جل عمره فى القرن الثالث عشر الميلادى، فى عصر الخلافة الأيوبية (١١٧١–١٢٥٠م) ، التى حظيت بذخائر الخلافة العباسية عندما بلغت النهضة العلمية أَوْجَ ازدهارها ، حيث وجه المسلمون نشاطاتهم الفكرية فى عهد الخلفاء العباسيين (٧٥٠– ١٢٥٨م) إلى العلوم العقلية بعد أن كانت عنايتهم فى صدر الإسلام – خاصة فى الخلافة الأموية (٦٦١– ٧٥٠م)– مقصورة أساسًا على علوم الدين واللغة ، التى عرفت باسم العلوم النقلية[2] وقد حظى علماء الدولة العباسية والأيوبية باهتمام

---

* اختصاصى التحليلات الطبية والميكروبيولوجيا .

(١) اللبودى، نجم الدين أبو زكريا يحيى بن شمس الدين محمد . تحقيق المباحث الطبية فى تدقيق المسائل الخلافية. مكتبة الإسكوريال، مخطوطة رقم ٨٩٢، نسخة ميكروفلمية بمكتبة الإسكندرية.

(٢) أحمد فؤاد باشا، الاتجاه العلمى والفلسفى عند الهمدانى، المجلة المصرية لتاريخ العلوم، العدد التاسع، ص ٤٠ . ٥٨ .

ورعاية الخلفاء والأمراء، الذين هيأوا الجو الصالح لازدهار العلم وإبداع العلماء، والذين جدوا فى البحث وترجمة الكتب القديمة . بل زادوا على ذلك فى تنقيحها والتعليق عليها وإضافة تجاربهم وخبراتهم ومشاهداتهم إليها ، كما ارتقوا لمرحلة نقدها وتحقيق محتوياتها ومقارنتها بما سبق. فى هذا الجو العلمى النقى نشأ نجم الدين لأب عالم جليل ، هو شمس الدين اللبودى. وقد وصف ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، أباه شمس الدين اللبودى بأنه عَلامة وقته، وأفضل أهل زمانه فى العلوم الحكمية والطب، وأنه ذو همة عالية وفطرة سليمة وذكاء مفرط، وحرص بالغ، وكان قويًا فى المناظرة، قوى الحجة فى الجدل، وقد قرأ صناعة الطب على يد نجيب الدين أسعد الهمدانى . وصار قويًا فى المناظرة، جيدًا فى الجدل، ويعد من الأئمة الذين يقتدى بهم والمشايخ الذين يرجع إليهم[1].

اصله ونشأته

هو الصاحب نجم الدين أبو زكريا يحيى بن شمس الدين محمد بن عبد الله بن عبد الواحد الحلبى، الشهير بابن اللبودى الطبيب الحنفى. فلكى، وطبيب، وشاعر، وأديب، وناظم، وناثر، ورياضى، وحكيم، عاش فى القرن السابع الهجرى – الثالث عشر الميلادى، ولد عام ٦٠٧هـ/ ١٢١٠م بحلب، ورحل إلى دمشق مع أبيه حيث قرأ الطب فيها على يد الطبيب مهذب الدين بن عبد الرحيم بن على، وظهر نبوغه وذكاؤه ، ودخل فى خدمة الملك المنصور إبراهيم بن الملك المجاهد بن أسد الدين شيركوه بن شاذى صاحب حمص، وكان يعتمد عليه فى صناعة الطب. ولم تزل أحواله تتنامى عنده حتى استوزره وفَوَّضَ له أمور دولته، واعتمد عليه كليةً، وكان لا يفارقه فى السفر والإقامة . وقد أنشأ المدرسة اللبودية فى الطب بدمشق عام ٦٤٤هـ/ ١٢٤٦م خارج البلد وملاصقة لبستان الفلك . ولما توفى الملك المنصور عام ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م انتقل إلى القاهرة حيث دخل فى خدمة الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل، وولاه نظارة الإسكندرية ثم نظارة الشام . وتوفى فى غالب الظن عام ٦٦٦ه/: ١٢٦٧م[2]. وفى

(١) MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

(٢) تحقيق المباحث الطبية (مخطوط)؛ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ٦١٤ ـ ٦٢٠؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١/ ٣٨٢؛ هدية العارفين ٢/٢٥٤؛ الأعلام ٨/١٦٥؛ معجم المؤلفين٤/١٠٤.١٠٥ .
IBN ABI USAIBIYA, 1884 - Wafayat al-lyan. Mueller`s edition; vol 2; P. 185.
WUSTENFELD F., 1840 - Geschichte der Arabiscen Aertze und Naturforscher, Gottingen, p. 120.
ZAIMECHE S,. 2005 - Aieppo. Foundation for Science Technology and Civilization, FSTC Ltd, Manchester, P.13.

تاريخ ابن كثير أنه واقف"اللبودية"، المدرسة التى عند حمام الفلك (بدمشق)، ولما مات دفن عندها . وفى هامش على كتاب "الدارس" للنعيمى، أن اللبودية اندرست وبقى هناك بستان يعرف ببستان اللبودى(١).

ويعتبر اللبودى أفضل علماء زمانه فى العلوم الحكمية، وفى علم الطب ، كان مفرط الذكاء، فصيح اللفظ ، شديد الحرص فى العلوم ، متفننًا فى الآداب. وكان يؤمن بأثر حدس الطبيب فى تشخيص المريض ، وكذلك بعلاقة المريض بالطبيب؛ تلك العلاقة التى يمكن أن تُعَجِّل بشفاء المريض أو تؤخرها؛ مما جعله يهتم بدراسة الجوانب النفسية للمرضى(٢).

مؤلفاته

وقد صنَّف من الكتب فى الحكمة والنحو والشعر والتفسير والرياضيات والطب. فقد ألف كتاب "إيضاح الرأى السخيف من كلام الموفق عبد اللطيف " وعمره ١٣سنة، كما ألف " الأنوار الساطعات فى شرح الآيات البينات"، و"الرسالة السنية فى شرح المقدمة المطرزية" فى النحو،" والرسالة المنصورية فى الأعداد الوفقية". "وتدقيق المباحث الطبية فى تحقيق المسائل الخلافية" فى الطب، و"الزاهى فى اختصار الزيج الشاهى"، و"الزيج المقرب (المعرب) المبنيى على الرصد المجرب "، و"غاية الإحكام فى صناعة الأحكام"، و"المعالم فى الأصلين "، و"نزهة الناظر فى المثل السائر"، و"اللمعات " فى الحكمة، و"غاية الغايات فى المحتاج إليه من إقليدس والمتوسطات"، و"الرسالة الكاملة فى علم الجبر والمقابلة"، و"كافية (كفاية) الحساب" فى علم الحساب، و"آفاق الإشراق" فى الحكمة، و"المناهج القدسية" فى الحكمة ، واختصر كثيرًا من كتب ابن سينا، وحنين بن إسحق، وشرح بعضها، مثل: "شرح المعالم لفخر الدين الرازى"، وله نظم ، منه قصيدة فى رثاء "الخسر وشاهى" وأبيات يتشوق فيها إلى بلد الخليل . ومن أمثلة تلك المختصرات: "مختصر كتاب عيون الحكمة لابن سينا"، و"مختصر كتاب المعاملين فى الأصولين "، و"مختصر كتاب أوقليدس "، و"مختصر مصادرات أوقليدس". و"مختصر الكليات من كتاب القانون" أيضا لابن سينا فى الطب ، و"مختصر مسائل

(١) الأعلام ٨/ ١٦٥ .
(٢) عيون الأنباء، ص ٦١٤ ـ ٦٢٠ .
ZAIMECHE S,. 2005 - Aieppo. Foundation for Science Technology and Civilization, FSTC Ltd, Manchester, P.13.

حنين "، و"مختصر كتاب الإشارات والتنبيهات" لابن سينا، "ومختصر كتاب الملخص" لابن الخطيب[١].

تحقيق المباحث الطبية فى تدقيق المسائل الخلافية

ويسمى – أيضًا – "تحقيق المباحث الطبية على طريق المسائل خلاف الفقهاء[٢]، ولم يذكر فى الكتاب تاريخ التأليف أو النسخ. والنسخة الأصلية الوحيدة للمخطوط محفوظة بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا[٣]. وهو من الأعمال الطبية القليلة التى ألفها اللبودى (غير المختصرات أو الملخصات أو الشروح) ويتميز أسلوب اللبودى فى تأليفه باستخدام الفلسفة البسيطة والمنطق المعقول والمشاهدة العلمية الدقيقة، وانتهاج أسلوب عرض مميز، حيث يبدأ بعرض رأيه فى المسألة الخلافية ثم يتبعها بالآراء السابقة المخالفة لرأيه ثم رده عليها، وبذلك يقطع كل طرق التشكيك فى رأيه بالبرهان . ويزخر أسلوبه بالأخلاقيات الطبية فى الجدل والبرهان . ويتميز تناوله للموضوعات باتخاذ منهج المنطق السليم طريقا للاستنتاج الصحيح .

وقد صنَّف الكتاب فى خمسين فصلاً؛ تتناول مسائل فى الصحة والأرض والهواء والنار والأمزجة وحرارة الأعضاء والدم والصفراء والمنى والقلب والدماغ والقوى والروح والفصول والحميات والألم .

منهجه البحثى

يدين علماء الحضارة الإسلامية عموما فى تفكيرهم العام لتعاليم الإسلام الحنيف الذى رفع من شأن العلم باعتباره أساسًا لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان، ولفت الأنظار والعقول إلى اتِّباع المنهج السليم فى التعامل مع الكون واستقراء لغته وإشاراته، وتلمس حقائقه وأسراره ، واستقصاء سننه وقوانينه، انطلاقًا من عقيدة التوحيد الإسلامى التى تشكل حجر الزاوية فى رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الحياة والفكر والوجود. فالله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التى أمرنا بالبحث والاستدلال عليها من وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية، باعتبارها مصدرًا للثقة واليقين، وليست ظلالاً أو أشباحًا أو

---

(١) عيون الأنباء، ص ٦١٤ ـ ٦٢٠؛ هدية العارفين ٢/ ٥٢٤؛ الأعلام ٨/ ١٦٥؛ معجم المؤلفين ٤/ ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) كشف الظنون ١/ ٣٨٢ .

(٣) ZAIMECHE S,. 2005 - Aieppo. Foundation for Science Technology and Civilization, FSTC Ltd, Manchester, P.13.

مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية مثلا. وليس هناك من شك فى أن هذا الإطار الإسلامى لممارسة التفكير العلمى كان له أكبر الأثر فى غرس روح الاطمئنان والثقة لدى الباحثين عن قوانين الله فى الكون، وفى دفع مسيرة التحصيل المعرفى وفق منهج علمى متجدد بما يتناسب مع مراحل تطور العلم والحضارة[١].

وكغيره من علماء المسلمين أدرك اللبودى سمة الموضوعية التى يجب أن توسم بها تلك العلوم باعتبارها عالمية لا تخضع لمعايير التصورات الذاتية[٢]. وقد مارس عملية التفكير العلمى وهو منتبه إلى أهمية التكامل والربط بين فروع المعرفة المختلفة، فالإجادة لعلم ما تسهل الإجادة فى علم آخر[٣]. وقد استند منهج البحث لديه إلى الملاحظة والتجربة والغرض العلمى، وأجاد صياغة ما توصل إليه من معارف بدقة تتناسب مع المستوى المعرفى (الإبستمولوجى) للعلوم فى عصره. وقد ساعده على ذلك تميز اللغة العربية بثراء الألفاظ ودلالات المعانى الذى وسع صدرها اشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التى لا تزال محتفظة بأصلها العربى فى اللغات الأجنبية التى ترجمت إليها[٤]. ويمكن تلخيص هذا المنهج فى النقاط التالية:

● فى كتاباته عمق إيمانى يظهر فى افتتاحيات كتابه وبين سطوره. مثال ذلك: استهلاله الكتاب بمقدمة بها "فسبحانه وتعالى عن مماثلة الأمثال وتنزه وتقدس عن مشاكلة الأشكال، أحمده على تزايد الأفضال"، واستعانته بالمسميات القرآنية لوصف المراحل الجنينية الأولى. كما لم يظهر فى كتاباته أى اهتمام بصناعة التنجيم، رغم أنها حظيت باهتمام العرب سواء فى الجاهلية أو بعدها وحتى يومنا هذا.

● وفيها تواضع لا يظهر فى تناوله لآراء الغير بالحجة والبرهان، ولكن فى تعليقه على الكتاب بقوله: "إلا أنّا صنفناه فى وقت ضيق كان الخاطر فيه مشغولا، والذهن مجبولا، ولم يكن فى الزمان وسع لأكثر مما ذكرنا ولا كان يمكننا تحقيق بأكثر مما حققنا"، فلو كان هذا العمل الرائع فى ضيق الوقت وانشغال الذهن، فماذا عساه يكون فى فسحة الوقت وراحة البال ؟

---

(١) أحمد فؤاد باشا ١٩٨٧، فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى، دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى. مجلة المسلم المعاصر، العدد ٤٩ .

(٢) ابن خلدون، ١٩٠٠، المقدمة، بيروت، الباب السادس، ص٤٧٨ .

(٣) أحمد فؤاد باشا ١٩٨٤، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، القاهرة، ص٤٧ .

(٤) أحمد فؤاد باشا ٢٠٠٤، الاتجاه العلمى والفلسفى عند الهمدانى، المجلة المصرية لتاريخ العلوم، العدد التاسع، ص ٤٠ – ٥٨ .

● وفى مجال التأليف يسلك اللبودى مسلكًا علميًا يدعو إلى الإعجاب والتقدير، سواء بالنسبة لعرض الكتاب أو بالنسبة لتبويبه وتصنيفه. فقد افتتح الكتاب بمقدمة أضاف إليها فهرسًا يوضح الموضوعات التى سيناقشها.

● ويدلنا أسلوبه العلمى فى الكتابة على إلمامه الموسوعى الدقيق وفهمه العميق لموضوعاته؛ فقد كان يشرح كل موضوع على أسس فلسفية ومنطقية وعلمية سليمة، توصله فى النهاية لرأى صائب. ومثال ذلك: مسألة تناولها اللبودى بالشرح، وهى أن "تفرق الاتصال غير موجب للألم" فقد أبرز العديد من الحقائق العلمية من خلال المشاهدة والملاحظة السليمة، أولها: أنه إذا قطع عضو بآلة حادة جدًا، فلا يحس بالألم إلا بعد لحظات، وهو أمر مثبت علميا، حيث إن الآلة شديدة الحدة لا تولد رد فعل عصبى مباشر، وإن الألم ينتج من الجرح الذى يمر بمرحلة التهاب ينتج عنها ألم، وتكون تلك المرحلة بعد لحظات من إحداث الجرح[1]. كما فسر المسالة بطريقة منطقية أخرى وهى أن النمو فى حد ذاته انفصال فى أجزاء الأعضاء (الخلايا) عند توالدها ونموها، ولو كان الإنسان يشعر بهذا النمو الطبيعى لما سلمت أبداننا من الآلام المستمرة.

● كما تدلنا طريقة تناوله للموضوعات على أسلوبه العلمى الذى اتبعه فى تحصيل معارفه، حيث عكف فى البداية - كغيره من المسلمين - على دراسة مؤلفات من سبقوه، ووقف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، ثم احتكم إلى الاختبار والمشاهدة والمنطق والجدل البنّاء، وانتهى إلى رأى يرجح صوابه، ولا يستبعد أن يستدرك فى نتائجه على طول الزمان.

● وعندما كان اللبودى يفند آراء السابقين ويرى فى بعضها رأيا مخالفا، فإنه كان يحتكم إلى التجربة العلمية ولا يحيد عن الروح الإسلامية للتفكير السليم تلك التى ينادى بها العالم الآن فى إطار أخلاقيات العلم .

رأى اللبودى فى ماهية تَخَلُّق القلب

يرى اللبودى "أن القلب أول الأعضاء تَخَلُّقًا خلافا لإبقراط فإنه زعم أنه الدماغ. ولأبى بكر محمد الرازى فإنه زعيم أنه الكبد ". وقد دلل اللبودى على هذا الرأى فى المسألة التاسعة والعشرين فى المخطوطة بهذه الأوجه:

---

(1) ADNAN T,2005 - the parents healing hand, a gift to the new millennium. The 22nd International conference of history of sciences, conference proceedings, Beijing, china. P.365.

الوجه الأول: يستند إلى طبيعة القلب الروحية . وقد قال فيها: إن المنى روح كبير، استتد بياضه لطبيعته الهوائية، المماثلة لطبيعة الروح؛ ولذلك يجب أن يكون أول متكون من المنى المقذوف فى الرحم هو الروح؛ لتماثل الطبائع الهوائية بينهما ، كما أن أول متكون وجب أن يكون هو الذى تكونه أسهل والحاجة إليه أمس، فالحاجة إلى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة أمس من الحاجة لتكوين أى عضو، وفى نفس الوقت فإن ما بين الروح والقلب من تجانس ليس بينهما وبين غيرهما، فالقلب هو الجوهر الروحى للجسم. هذا وقد أشار اللبودى فى شرحه إلى أن المنى فى الأيام الستة الأولى يكون كالكرة له مركز يشبه القلب وليس الكبد.

الوجه الثانى: يرتكز اللبودى فيه على حقيقة أن البدن ما لم يوجد نفسه (بالحرارة الغريزية) لا يكون مغتذيا، ولذلك تسبق الحرارة الغريزية الحرارة الغاذية ، وعليه فإن العضو منبع الحرارة الغريزية (القلب) أقدم من العضو المختص بالحرارة الغاذية (الكبد). ومن طرف آخر فإن البدن يجب أن يكون حَيًّا أولا بفضل العضو المعطِى للقوة الحيوانية (القلب) قبل أن يكون حاسًا بفضل منبع القوة الحساسة (الدماغ)؛ ولهذا يكون القلب أقدم من تَكَوُّنِ الكبد والدماغ .

الوجه الثالث: أن أفعال كل القوى إنما يتم بالروح ، ويدل ذلك على أن المتعلق الأول بالنفس هو الروح. ثم إن جميع الأرواح أجسام لطيفة هوائية حارة نافذة فى المسام الضيقة ومعلوم أن تكونها إنما يكون بالحرارة الغريزية، وصنيع الحرارة الغريزية هو القلب، فيكون القلب متقدمًا على تَكَوُّنِ الروح. ويكون الروح إما متقدمًا على تَكَوُّنِ الدماغ والكبد أو يكون مُقَارِنًا لتكونهما.

وكعادته فى تحقيق المباحث الخلافية نراه يتطرق للرأى الآخر بتقدير وحيادية تامة، وأسلوب عرض أخلاقى مهذب، وقد أقام فيه بيانين:

البيان الأول: يعلل تقدم تكون الدماغ على القلب فى فراخ البيض والذى يتكون الدماغ فيها كأول عضو (رأى أبقرط).

البيان الثانى: يعلل تقدم تكون الكبد على القلب، حيث إن المنى فى غاية القلة ولابد من قوة غاذية تزيد فى جوهر المنى حتى يصير وتتكون الأعضاء منه، ويكون ذلك بتكون الكبد أولا (رأى الرازى).

وقد رد اللبودى على ذلك بأنه لا يلزم من كون الدماغ فى بعض الحيوانات يتقدم فى التَّكَوُّنِ على القلب أن يكون كذلك أيضا فى بدن الإنسان. وأن مراده من مفهوم

القلب هو مجمع الأرواح الذى يجب أن يتقدم كُلَّ الأعضاء بما فيها القلب نفسه كعضو. إلا أن اللبودى أضاف أن صيرورة القلب فى صور اللحم قد تكون متأخرة، وأن القلب لا يصير لحما إلا بعد أن يصير المنى علقة ثم مضغة.

يكون متاخراً فانه ما لم يصر المني علقة ثم مضغة لم يصر ذلك الموضع لحماً وعما ذكرنا ايضاً دليلاً

وهذه لفتة علمية ذكية حيث إن تكون القلب قد ثبت علميًا بالعلم الحديث أنه يكون فى الأسبوع الثالث، وفى مرحلة المضغة بالتحديد، كما أشار اللبودى، حيث يكون أول عضو حقيقى يعمل ليضخ الدم من الحبل السرى لجسم الجنين. وأن تكون أى تركيبات شكلية مثل الدماغ لا تكون لها أى وظيفة أو أعضاء ظاهرة. وتتكون الأعصاب البدائية فى الأسبوع الرابع، كما أن الكبد يكون فى أبسط صوره التكوينية، ولا يكتمل إلا فى الأسبوع الثانى عشر، بينما القلب يقوم بمهمته الحياتية منذ ذلك الوقت. إلا أن القلب لا يتخذ شكله الأخير المقسم لغرف إلا فى الأسبوع الثامن.

وفيما يلى نستعرض اكتشافات العلم الحديثة وتطابقها مع ما ذكره اللبودى منذ أكثر من ٧٠٠ عام مضت.

فقد أثبتت تقنيات العلم الحديث فى علم الأجنة وتطورها أن الجنين البشرى يمر بعدة مراحل تطورية فى تكونه، تتبع وصف القرآن الكريم له وهى:



مرحلة النطفة فى الأسبوع الأول من الحمل حيث لا يكون الجنين إلا مجموعة من الخلايا التوتية المنقسمة والتى تشبه النقطة أو النطفة المنغرسة فى جدار الرحم.

تليها مرحلة العلقة فى نهاية الأسبوع الثانى من الحمل، وفى هذه المرحلة لا يمكن تمييز أى عضو فى جسم الجنين، وهى مرحلة جنينية مهمة تظهر الطبقات الجنينية الثلاث المكونة لكافة أعضاء الجسم لاحقا؛ ونؤكد فيها على التصاق الجنين بالرحم وعدم وجود حبل سرى، كما أكد اللبودى.

ثم تليها مرحلة المضغة فى نهاية الأسبوع الثالث (طول الجنين ٣ مم) حيث يشبه الجنين مضغة بها آثار الأسنان، وما هى إلا تقسيمات لبداية ظهور الأعضاء تباعًا، وفى هذه المرحلة يمكننا تمييز القلب الجنينى بوضوح، والذى يجذب الدم المحمل بالغذاء والأكسجين من المشيمة عن طريق الحبل السرى. ثم تتتابع مراحل التميز الجنينى، ولا يحدث فيها طفرات شكلية كالتى حدثت فى الأسابيع الأولى إلا عند تكون العظام فى الأسبوع الحادى عشر (١١سم) وكسائها باللحم (العضلات) فى الأسبوع الرابع عشر وعندها يبدأ الجنين فى عمل حركات بهلوانية داخل الرحم، ويتدرب على الرضاعة، حتى يصل طوله إلى ٣٥سم ولا يتمكن من الحركة داخل الرحم لحين ولادته[1].

ويبدأ قلب الجنين البشرى فى التكون فى اليوم التاسع عشر على شكل أنبوب من زوج من الأوعية الناشئة من النسيج الطبقى الجنينى المتوسط . (mesoderm) وفى خلال ثلاثة أيام فقط يبدأ بمباشرة وظائفه وينبض – بضعف – النبض الطبيعى. ثم ما يزال القلب يتكون حتى يظهر فى هيئته النهائية فى اليوم السادس والخمسين، ويستكمل صماماته فى اليوم الثالث والستين من الحمل[2].

ويبدأ نشوء الكبد فى اليوم الثانى والعشرين على هيئة ألياف أصلها النسيج الطبقى الجنينى الداخلى (Endoderm) للاثنا عشرى، ثم يتشكل فى اليوم الثانى والثلاثين. ومن الملاحظ أن الاثنا عشرى نفسه لا يظهر إلا فى الأسبوع الرابع من الحمل، أى بعد بداية عمل القلب (مصدر القوة الغريزية). ثم يستمر الكبد فى النمو الخلوى والشكلى السريع، ويبدأ فى عمله المبدئى فى الجنين لتكوين كرات الدم الحمراء فى الأسبوع العاشر ولا يكتمل إلا فى الأسبوع الثانى عشر[3].

---

(1) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du foetus.

LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New YorK, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

(2) LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New YorK, Chapters: 7,9, 12 and 13.

MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

(3) LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New YorK, Chapters: 7,9, 12 and 13.

ويتداخل المقصود بمعنى الدماغ فى كتاب اللبودى، حيث إن الكلمة قد تعنى الرأس أو تفاصيله أو المخ، ولكن فيما يتضح من مجريات الكلام (فى المسألة الثالثة والثلاثين) فإنه يقصد به الإحساس بشكل عام، حيث وصفه بأنه مصدر الحساسة، أما لغويا فإن الدماغ يعنى: المخ مركز الإحساس؛ ولذلك سنضم لها تَكَوُّنَ الأعصاب والأذن والعين بصفتها أكثر الأجهزة الحسية تعقيدا ولا يليها إلا اللسان والجلد والأنف. فمكان الدماغ يبدأ فى التشكل من الأقواس الجنينية (الظاهرة فى مرحلة المضغة) فى اليوم الثانى والعشرين. وهو نفس وقت بداية تكون الأعصاب الطرفية. ولكن لا يمكن تمييز مكوناته إلا بعد الأسبوع الرابع ، حينما يبدأ تمركز بعض الخلايا العصبية الأولية[1].

أما العين فلا تظهر أماكن وجودها إلا فى الأسبوع الرابع ولا يكتمل تكوينها البصرى إلا فى بداية الأسبوع العاشر ثم تمد إليها تكويناتها العصبية فى الأسبوع السابع عشر. بينما تنشأ الأذن على مراحل؛ حيث إنها مكونة من النسيج الوسطى (الأذن الداخلية) والنسيج الجنينى الخارجى (الأذن الوسطى والخارجية)؛ فيبدأ ظهور مكان الأذن الداخلية فى الأسبوع الثالث، وتظهر مكوناتها فيما بين الأسبوعين الرابع والسابع، ثم تكتمل فى الأسبوع الثالث والعشرين. أما الأذن الوسطى والخارجية فيبدأ تكونهما من الأسبوع السادس. وأخيرا فإن خلايا المخ تبدأ فى النمو بعد الأسبوع التاسع، ولا يكتمل فى صورته النهائية إلا فيما بين الشهر السدس والشهر التاسع، وتبدأ وظائفه فى الأسبوع الخامس والعشرين. ولا يبدأ الحس بالتنسيق فيما بين أعضاء الدماغ الحسية والجلد مع المخ إلا فى الأسبوع التاسع والعشرين[2].

(1) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du foetus.
LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New YorK, Chapters: 7,9, 12 and 13.
MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

(2) NILSSON L. & HAMBERGER L. - Naitre . Edition Hachette. Baby movie, Evolution du foetus.
LARSEN W., 1993- Human embryology, Churchill Livingstone, New YorK, Chapters: 7,9, 12 and 13.
MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.
MOORE K& PERPSAUD T., 1998- the developing human .6th edition, W. B. Saunders co., Philadelphia, Chapters 4, 14.

وقد أضاف اللبودى أن الكبد متقدم على تَكَوُّن الدماغ لأنه العضو الغاذى بينما الدماغ هو العضو الحاس، ولا بد من تغذيته لنشوء الإحساس، وهو واقع كما تبين فى المناقشة السابقة، بالبراهين العلمية الحديثة.

هذا وقد يؤخذ على اللبودى، ضعف الرد على ظاهرة تكون الدماغ أولا فى فراخ البيض قبل القلب (وفقا لإبقراط). مع أن العلم الحديث أثبت أن غالب الحيوانات الفقارية تمر بنفس المراحل الجنينية الأولية. إلا أننا يجب أن ننصفه فى ذلك؛ حيث إن القلب - كما ذكرنا سلفا - يبدأ فى التكون فى اليوم التاسع عشر بينما أول تكونات الرأس فى اليوم الثانى والعشرين. أى بفارق ٣ أيام فى حمل جنين الإنسان الطويل نسبيًا. فاليوم الثالث والعشرون مثلا فى جنين الإنسان يوازى اليوم الثانى فى فرخ البيض[1]. أى أن التحول الزمنى النسبى الذى يحدث فى هذا الفارق الزمى فى فرخ البيض لا يمكن ملاحظته أساسًا، بل تحسب هذ الجزئية فى صالحه، لعدم تكبره على رأى الغير بالبرهان الخاطئ، وكل ما رد به هو أنه قد يكون هناك اختلاف، وهو فعلا اختلاف، لكن بسبب العامل الزمنى وليس المراحل الجنينية المختلفة.

وقد استكمل اللبودى حديثه عن كون القلب أول عضو يتخلق فى المسألة الثلاثين؛ حيث أضاف أنه ردا على زعم البعض أن أول عضو يتكون هو السرة، ليتعلق بنقر الرحم فيجذب الجنين منها الغذاء. فقد رد على هذا الزعم بأن السرة آلة جذب الغذاء وتكون متأخرة عن القوة الغاذية المتأخرة عن تولد العضو الذى إذا استحكمت خلقته كان كبدا (مولد القوة الغاذية) . وإذا كانت السرة متأخرة عن الكبد المتأخر عن القلب لكانت متأخرة فى التكوين عن القلب؛ فقد أثبت العلم الحديث أن الجنين فى الأسبوع الأول يحصل على غذائه ويتخلص من مخلفاته بالانتشار البسيط . ثم يبدأ تكوين نظام لتبادل الغازات والغذاء مع الأم بواسطة كيس المح فى اليوم التاسع عن طريق الانتشار أيضا. وفى اليوم السابع عشر، فإن الجزر الدموية بكيس المح فى الجنين تبدأ فى تكوين خلايا الدم والأوعية الدموية ، حتى تغطى كيس المح فى اليوم الرابع والعشرين ، تمهيدا لتكون المشيمة والحبل السرى (السرة) بالشكل المتعارف عليه ليباشر عمله فى النظام الوعائى الدموى مع بداية عمل القلب. وتبدأ المشيمة فى التكون فى نهاية الأسبوع الثالث (بعد تكون القلب) . ثم يندثر كيس المح نفسه فى اليوم السابع والعشرين .

(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

وبذلك فإن السرة ليست عضوا أو آلة جذب ، بل هى ممر تمر منه الأوعية الدموية لنقل الدم المحمل بالغذاء والأكسجين، بالتبادل مع دم الأم ، إلى جسم الجنين بواسطة الدفع الحادث من آلة القلب . كما أن الجنين فى مرحلة العلقة يكون مثبتا فى جدار الرحم ، ولا يلزم وجود سرة يتعلق بها بينما يكون القلب نابضًا. وكل ذلك يدل على عدم وجود مشيمة فى التوقيت السابق لتكون القلب، وبالتالى لا يوجد حبل سرى بالمعنى المتعارف عليه. إلا بعد اليوم الرابع والعشرين ، أى بعد بداية تكون الكبد .

ونود أن نسجل ملحوظة أخيرة وهى أن رأى إبقراط فى تخلق القلب قد استند على مشاهدة غير عميقة لنمو فرخ البيض ، أما الرازى فقد علل بأسلوب فكرى منطقى، يعبر عن نتاج فكر هذا العالم الجليل ، الذى وإن لم يصب فى هذه الجزئية ، فقد أضاف رأيا منطقيًا وثمة تشابه فى طريقة تفكيره مع اللبودى نفسه .

وخلاصة ما بنينا عليه رأينا، فى ريادة اللبودى فى عدد من حقائق علم الأجنة، ما يلى :

● أنه خلافًا لإبقراط والرازى ، فإن القلب يتخلق قبل الكبد والدماغ . وقد تطرقنا لشرح وتقييم براهينه فى هذه الجزئية بالتفصيل .

● أن القلب ينشأ فى مرحلة المضغة ، فى اليوم التاسع عشر ويعمل فى اليوم الثانى والعشرين .

● أن القلب هو العضو الأساسى فى الجسم ، ولذلك وجب أن يكون أول الأعضاء المتكونة؛ لأنه مصدر الحرارة الغريزية . وهذا ما ظهر جليًا؛ حيث إن كيس المح الجنينى ينفد فى اليوم السابع والعشرين، ويكون نمو الجسم الجنينى قبل بداية عمل القلب بطيئًا (لا يزيد عن ١ مم حتى اليوم السادس عشر، ثم ينمو بنشاط بعد بدء عمل القلب فى اليوم ٢٢، ويصل حجمه إلى ٢مم ثم يزيد إلى ٦ مم فى اليوم الربع والعشرين، ويستمر فى النمو بعد ذلك بشكل كبير حتى يصل إلى ٤٥ سم عند الولادة[1]. ولا يرى أى عضو يبدأ فى التكون قبل اليوم ٢٢، مما يؤكد أن النمو الحقيقى للجنين مقترن بعمل العضو الأساسى (القلب) . وقد زاد اللبودى هذا الموضوع تفصيلا فى المسألة الحادية والثلاثين:

● أن السرة تنشأ بعد القلب (والكبد) فى مرحلة المضغة ، بعد اليوم الرابع

(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

والعشرين .

● أن الكبد ينشأ قبل الدماغ، حيث إن الكبد يبدأ فى النشوء من اليوم الثانى والعشرين ويزاول مهمته الأولية فى بناء كرات الدم الحمراء فى الأسبوع العاشر. بينما الدماغ يبدأ فى التشكل من اليوم الثانى والعشرين، ولكنه لا يكتمل نمو أى من مكوناته قبل الأسبوع السابع عشر. ولا يكتمل التنسيق الحسى إلا باكتمال المخ فيما بين الشهرين السادس والتاسع.

● أنه ذكر وجود النطفة التى يستمر وجودها فى الأيام الستة الأولى من الإخصاب، مع أن حجم هذه النطفة يكون ٠,٠١ مم فى اليوم الثالث ولا تزيد عن ٠,١ مم فى اليوم السادس. ثم تنتقل لمرحلة العلقة ويزيد طولها إلى ٢ مم[1]. فكيف رصد هذا التكوين متناهى الصغر وحدد فترة وجوده مع عدم وجود أى إمكانات. ميكروسكوبية أو إشعاعية فى هذا العصر، بالإضافة إلى أن هذه النطفة تكون منغرسة فى جدار الرحم. وذلك يدل على حسن استنتاجاته المبنية على المنطق السليم.

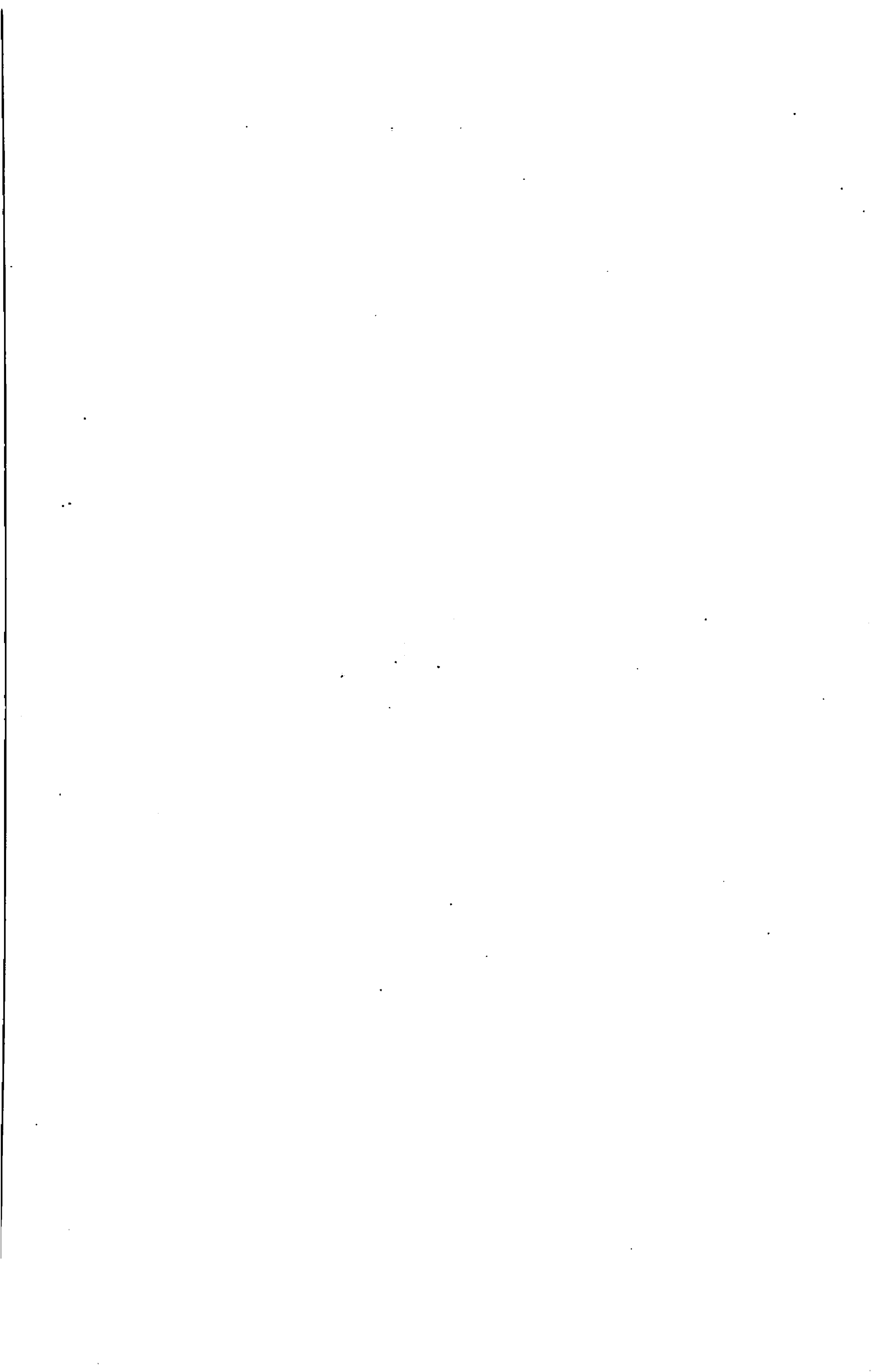
(1) MCLACHLAN j., 1994- Medical embryology. Addison- Wesley Publishers Ltd., WoKingham, UK, Chapters 2,7.

خاتمة

لعله قد اتضح أن وصف المؤلف لكتابه بأنه قد جاء بأحسن ترتيب وأكمل تهذيب، وصف متواضع؛ لأن الكتاب أحسن ترتيب الأفكار وعرضها وتبسيطها. ولا يخفى أن استنتاج ما توصل إليه العلم الحديث بطرق مشاهدة بسيطة وفاعلة ومنطق سليم، لا يأتى إلا من عالم ذى حس علمى مرهف. وقد حاولت هذه الدراسة التركيز على نقطة أساسية، وهى ريادة العالِم العربى الجليل الصاحب نجم الدين اللبودى فى التوصل إلى حقائق علمية لم نتوصل إليها إلا حديثا، وانتماؤه إلى جيل الرواد من علماء الدولة الأيوبية الذين تبلورت على أيديهم أصول المنهج العلمى التجريبى واصطنعوه طريقةً للتفكير العلمى بحثا وتأليفا فى مجال العلوم الطبيعية.

وما أحوجنا إلى أن تكون مؤلفات هذا العالم الجليل مادة خصبة يتناولها العلماء العرب بالبحث والتحليل والدراسة؛ يتخذون صاحبها قدوة فى أخلاقيات العلم ومنهجته.

من أخبار التراث



من أخبار التراث

د. حسام عبد الظاهر(*)

شهر يناير ٢٠٠٨م:

- فى يوم الأحد ٦ يناير عقد مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية ندوة عن المؤرخ المصرى الكبير " المقريزى" تحدث فيها د. أيمن فؤاد سيد . وأدارها د. حسين نصار.
- اختتمت فى يوم الخميس ١٧ يناير الدورة التدريبية فى تسفير المخطوطات وترميمها، وهى الدورة التى عقدها معهد المخطوطات العربية بالتعاون مع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا، ومكتبة الأسد الوطنية بسورية. وقد تضمن برنامج الدورة محاضرات نظرية وتطبيقية فى طرق صيانة مقتنيات المخطوطات وأنواع الترميم المختلفة.
- عُقدت فى يوم السبت ٢٦ يناير - وضمن فعاليات معرض القاهرة الدولى للكتاب - ندوة بعنوان: " سهير القلماوى وألف ليلة وليلة" أدارها الدكتور/ أحمد مرسى، وشارك فيها الأساتذة والدكاترة: سلامة سليمان، وعبد الحميد حواس، وغرام مهنا، وهيام أبو الحسن.
- وعُقدت فى يوم الخميس ٣١ يناير - وضمن فعاليات نفس المعرض السابق - ندوة بعنوان: "ماذا ننشر من التراث؟"، شارك فى الندوة الأساتذة والدكاترة: أحمد حسين الطماوى، وحسين نصار، وفاروق شوشة، ويوسف زيدان، وأدار الندوة الأستاذ/ محمد السيد عيد.
- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الأجزاء ٢٦ إلى ٢٩ من كتاب "نهاية الأرب فى فنون الأدب" للنويرى، بتحقيق الأساتذة الدكاترة: محمد فوزى العنتيل، وسعيد عبد الفتاح عاشور، ومحمد حلمى محمد أحمد، ومحمد محمد أمين، ومحمد ضياء الدين الريس.

شهر فبراير ٢٠٠٨م:

- فى يوم الأحد ٣ فبراير عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن الطبيب المصرى الكبير " ابن رضوان" تحدث فيها د.كمال الدين البتانونى . وأدارها د. عفت الشرقاوى.

(*) باحث بمركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية.

- فى يوم الثلاثاء ١٢ فبراير وبكلية الآداب بجامعة القاهرة ناقش الطالب/ حسام أحمد إسماعيل عبد الظاهر (الباحث بمركز تحقيق التراث) رسالته المقدمة للحصول على درجة الدكتوراه فى التاريخ الإسلامى تحت عنوان "الجرائم والعقوبات فى بلاد العراق٢٣٢- ٤٤٧هـ/ ٨٤٧ ١٠٥٥م". وتكونت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة: عطية أحمد القوصى، ومحمد أحمد محمد، ومحمد بركات البيلى. وبعد مناقشة الطالب مناقشة علنية تقرر منحه درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات العربية والأجنبية.
- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الأجزاء ٣٠ إلى ٣٣ من كتاب "نهاية الأرب فى فنون الأدب" للنويرى، بتحقيق الأساتذة الدكاترة: محمد عبد الهادى شعيرة، والسيد الباز العرينى، وفهيم محمد شلتوت، ومصطفى حجازى.
- وأيضًا صدر عن المركز خلال هذا الشهر كتاب "النغم" بتحقيق: أ/ غطاس عبد الملك خشبة.
- كما أصدر المركز خلال الشهر نفسه الجزء الثالث كتاب " عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان]العصر الأيوبى [، بتحقيق: د. محمود رزق.

شهر مارس ٢٠٠٨م:

- فى يوم الأحد ٢ مارس عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن العالم الدينى "محمد عبد الله دراز". تحدث فيها: د. عفت الشرقاوى. وأدارها: د. حسين نصار.
- فى الفترة من ٩-١١ مارس ٢٠٠٨م عقدت كلية دار العلوم بجامعة المنيا مؤتمرها الدولى الرابع بعنوان:الثقافة العربية الإسلامية ..الوحدة والتنوع. وقد انقسمت محاور المؤتمر إلى خمسة محاور:

اهتم المحور الأول بتناول المفاهيم الأساسية للثقافة العربية الإسلامية، والوحدة والتنوع، وروافد الثقافة العربية الإسلامية، وأثر الثقافة العربية الإسلامية فى النهضة الأوربية.

أما المحور الثانى فخُصص للدراسات اللغوية والنحوية، ومما تطرق إليه من موضوعات: التراث اللغوى والنحوى، و المسائل الخلافية ودورها فى إثراء الفكر اللغوى والنحوى، والاستشراق وأثره فى تجديد الفكر اللغوى والنحوى، ومدارس الخطوط العربية.

وتعرض المحور الثالث للدراسات الأدبية والنقدية؛ فدرس الموسوعات الأدبية بين الوحدة والتنوع، ورحلة الشعر العربى بين الوحدة والتنوع، والتحولات الإبداعية القصصية من ألف ليلة وليلة والمقامات إلى السرد القصص، وقراءة التراث وتأصيل الهوية، والنقد الثقافى من ابن سلام الجمحى إلى إدوارد سعيد.

ومن الموضوعات التى تطرق لها المؤتمر فى محوريه الرابع والخامس: التراث العربى الإسلامى بين المنهج اليونانى والمنهج العلمى التجريبى الإسلامى، وأهمية دراسة التاريخ وقيمتها، وجهود المسلمين فى فلسفة التاريخ، ومناهج كتابة التاريخ الإسلامى بين العلماء المسلمين والمستشرقين، وموقف المستشرقين من التاريخ الإسلامى، وجهود العلماء العرب والمسلمين قديمًا وحديثًا فى الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية والجغرافية والسياسية.

- خلال الفترة ٢٤-٢٧ مارس وفى هذا الشهر عقدت كلية الآداب والعلوم بجامعة الشارقة بالتعاون مع كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالجامعة نفسها والاتحاد العربى لعلوم الفضاء والفلك مؤتمرًا علميًا عن تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين تحت عنوان «إسهامات العرب والمسلمين العلمية فى خدمة الإنسانية» بمشاركة ٣١٢ مشاركا من ٣٥ دولة من المهتمين بمختلف العلوم التراثية الإسلامية من علماء وباحثين ومنظمات وجامعات وجمعيات علمية عربية وإقليمية وعالمية.

وتوزعت البحوث وعددها ١٧٠ بحثًا على إحدى عشرة جلسة علمية رئيسة وثلاث جلسات فرعية متوازية، بمجموع ثلاث وثلاثين، وبمعدل خمس أوراق بحثية فى كل جلسة، ضمن محاور المؤتمر العلمية والطبية والهندسية والتاريخية و الشرعية واللغوية.

ناقش المشاركون فى المؤتمر على مدار أربعة أيام العديد من المحاور وأوراق العمل والتى من بينها محور حول المنظومة العلمية فى الحضارة الإسلامية من حيث العلم والعقل فى الإسلام ومناهج البحث العلمى عند المسلمين وأثرها فى تقدم العلوم وعلم الإنسان والكون فى التصور الإسلامى.

كما يناقش المؤتمر محورا حول إسهامات العلماء المسلمين فى ميدان العلوم والهندسة من حيث علوم الفلك والكون والجو والأجهزة والمراصد الفلكية والتطبيقات الفلكية فى الشريعة الإسلامية والعلوم الإنسانية والعلوم الطبية، فضلاً عن محور حول العلوم الأساسية والتطبيقية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض والفنون

الإسلامية والتطبيقات الصناعية والعلوم الهندسية والميكانيكية وعلوم الزراعة والتربة والمياه والعلوم الجغرافية والبحار. بالإضافة إلى محور يبحث فى إسهامات المسلمين فى التعايش بين الحضارات، وآخر يبحث فى التفاعل العلمى بين الحضارات من منظور إسلامى، ومحور يبحث فى أسس التفاعل العلمى فى الإسلام من حيث وسائل التقارب العلمى وشهادات غير المسلمين فى إنصاف الإنجازات العلمية عند المسلمين.

كما صاحب المؤتمر إقامة عدد من ورش العمل، منها: ما يتصل بتراث علوم الفلك والفضاء والجو بما فى ذلك التطبيقات الفلكية فى الشريعة الإسلامية. وعلى هامش المؤتمر أيضًا نظمت عدة معارض منها معرض للمخطوطات العلمية التراثية، ومعرض ألف اختراع واختراع لمؤسسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة فى بريطانيا بالتعاون مع مؤسسة التراث الإسلامى الاستشارية فى الإمارات، ومعرض لمؤسسة جمعة الماجد فى ترميم المخطوطات وصناعة الورق.

- فى يوم السبت ٢٩ مارس أقامت "دار العين" ندوة عن الكاتب الراحل خيرى عبدالجواد بمناسبة صدور كتابه "رحلة المشتاق فى حدائق الأوراق" والذى يتضمن العديد من المقالات التى تتناول بالتعريف عددًا من أهم الكتب فى التراث العربى.

- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة طبعة جديدة من الجزءين الأول والثانى من كتاب " مدارج السالكين" لابن قيم الجوزية.

شهر أبريل ٢٠٠٨م:

- فى يوم الأحد ٦ أبريل عقد مركز تحقيق التراث ندوة عن العالمين المصريين " محمود الفلكى" و" أحمد زكى" تحدث فيها: د. رفعت هلال ود. صبرى العدل. أدار الندوة: د. أحمد فؤاد باشا.

- خلال ٢١ أبريل - ٥ مايو عقد مجمع اللغة العربية بالقاهرة مؤتمره العام فى دورته الرابعة والسبعين، وكان موضوع المؤتمر هذا العام هو "اللغة العربية وتحديات العصر"، وقد اشتملت أعمال هذا المؤتمر على ٣١ جلسة، ومن بحوث المؤتمر:

  - قضايا اللغة العربية وعلم اللسانيات الحديث، د. عبد الكريم خليفة.
  - نحو معجم عصرى للغة الشعر العربى، د. محمود الربيعى.

- القياس على الأكثر عند نحاة العربية وما يترتب عليه، د. عبد الرحمن الحاج صالح.
- محاولات وضع معجم إليكتروني للغة العربية، د. محمد حسن عبد العزيز.
- بين اللغة العربية وأهليها، د. كمال بشر.
- الثقافة واللغة العربية فى عصر العولمة، أ/ أحمد شفيق الخطيب.
- اللغة العربية وتحديات العولمة ـ رؤية لاستشراف المستقبل، د. عبد العزيز التويجرى.
- تحدى العولمة للغة العربية وإبداعاتها، د. صلاح فضل.
- انقراض العربية الفصيحة وهم أم حقيقة؟، د. صادق عبد الله أبو سليمان.
- التعريب والتنمية البشرية، د. على القاسمى.
- الهوية والانتماء، د. على أحمد بابكر.
- اللغة العربية هوية وانتماء، د. حسنين محمد ربيع.
- اللغة العربية وتحديات العصر فى التعريب، د. محمود أحمد السيد.
- العربية والتكامل المعرفى، د. عبده الراجحى.
- اتجاهات السياسة اللغوية، د. محمود فهمى حجازى.
- التعريب بين عوامل الفشل والنجاح، د. عباس الجرارى.
- تعجيم التعليم، الخطر الماثل على اللغة والثقافة، د. أحمد الضُّبيب.
- الاستشراق والتأليف المعجمى، د. عبد الهادى التازى.
- الثقافة المعاصرة والنمو، د. عوض بن حمد القوزى.

وبالإضافة إلى البحوث والمحاضرات التى أُلقيت فى المؤتمر خُصصت بعض الجلسات للنظر فى مصطلحات العلوم المختلفة كالتاريخ، وألفاظ الحضارة، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والفلسفة الإسلامية، والرياضيات، والحاسبات، والاقتصاد، والهندسة، والطب، والفيزياء، والكيمياء والصيدلة،والفقه، والأصول...إلخ.

- عُقد فى يومى الثلاثاء والأربعاء ٢٩و٣٠ أبريل المؤتمر الدولى الثالث عشر للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة تحت عنوان " السنن الإلهية وأثرها فى نهضة الأمم". أُلقى فيه خمسون بحثًا قدمها باحثون من مصر والسعودية وليبيا والإمارات وقطر والكويت. ومن بحوث هذا المؤتمر:

- مفهوم السنة الكونية فى ضوء القرآن الكريم، د. ذو الكفل محمد يوسف.
- الظاهرة الجمالية فى فكر ابن قيم الجوزية، د. سلوى محمد نصرة.

- دور الإمام الغزالى فى النهوض بالأمة، د. فتحى محمد الزغبى.
- موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية التحسين والتقبيح، د. إمام حنفى سيد.
- التفسير الدينى للتاريخ، د. مصطفى محمد حلمى.
- مكانة العقل والفكر فى الإسلام ودوره الاستنباطى، د. حسن محمد المرزوقى.
- موقف السنة الإلهية من العلوم الكونية منهجيًا، د. زكريا منشاوى الجالى.
- مفهوم الحتمية بين ابن خلدون ومالك بن نبى، د. سليمان الخطيب.
- مفهوم الإنسان الكامل عند الفارابى، د. زكاء مردغانى.
- تطور الحضارات عند ابن خلدون، د. عبد القادر هزاز.

شهر مايو ٢٠٠٨م:

● خلال الأيام ٦ـ ٨ مايو عُقد بمكتبة الإسكندرية المؤتمر الدولى الخامس لمركز المخطوطات عن " المخطوطات المطوية". وقد شارك بالبحوث اثنتان وثلاثون شخصية علمية من الإمارات وسورية وعُمان ومصر والمغرب وألمانيا وأميركا وفرنسا وكندا وهولندا.

ومن بحوث المؤتمر ما تطرق إلى المخطوطات المطوية فى الحديث النبوى ومنها: بحث د. أحمد معبد عبد الكريم عن " المطوى من متون الحديث "، وبحث د. محمود مصرى تحت عنوان "مخطوطات المسانيد والشروح فى الحديث".

ومما تم تقديمه من بحوث فى هذا المؤتمر ما يختص بالتراث التاريخى المطوى فى بطون المخطوطات ومنها: بحث د. محمد يسرى سلامة عن " المصادر المطوية فى رواية السيرة النبوية"، وبحث القمص بيجول السريانى عن "الأصل المفقود لتاريخ يوحنا النقيوسى"، وبحث د. أيمن فؤاد سيد عن " تاريخ يحيى بن أبى طى المفقود".

أما البحوث المتعلقة بالمخطوطات المطوية فى الفكر الإسلامى والمذاهب الإسلامية فمنها بحث د. رضوان السيد عن" كتاب السير لمحمد النفس الزكية"، وبحث د. عبد الرحمن السالمى عن" المخطوطات الإباضية المطوية"، وبحث د.محمد عبدو عن "المطوى من تراث الغزالى ـ الأجوبة على ابن العربى الفقيه".

ومما يختص بالتراث العلمى بحث د.رشدى راشد تحت عنوان " بين المفقود والمتوارى، أنماط من نصوص مخطوطات الرياضيات والعلوم"، وبحث د. هيلين بيلوستا " المخطوطات المطوية فى أعمال ابن سنان الرياضية" ، وبحث د. ريجيس موريلون عن " مخطوطات الفلك المطوية" ، كما قدم د. عبد الحميد صبره بحثًا عن" الرحلة الأوربية

لمخطوطات كتاب المناظر لابن الهيثم"، وعن " المخطوطات المطوية فى علم البصريات عند العرب" دار بحث د. إلاهية كيرانديش، أما مخطوطات الكيمياء المطوية فتحدث عنها د. محمد كامل جاد. بينما تحدث د. حسان الطيان عن "المخطوطات المطوية فى علم استخراج المعمَّى".

وتعرض د. حسن حنفى لجدل الإبقاء والإقصاء فيما يخص المخطوطات المطوية. وتناول د. ستيفان ليدر" دور الوراقين فى عملية الطى". كما شارك د. عبد اللطيف الجيلانى ببحث عن "ظاهرة إغراق النصوص ومحوها بالماء".

- وفى يوم الأحد ١١ مايو تمت مناقشة الطالب / أحمد عبد الباسط حامد (الباحث بمركز تحقيق التراث) فى رسالته المقدمة للحصول على درجة الماجستير فى النحو والصرف وعنوانها: " فيض نشر الانشراح من روض طى الاقتراح لابن الطيب الفاسى. دراسة فى أصول النحو"، وتكونت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة: محمد خضير، وسيد حنفى حسنين، وعبد الحميد السيورى، وجودة مبروك. وبعد مناقشة الطالب مناقشة علنية تقرر منحه درجة الماجستير بتقدير ممتاز.
- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة كتاب " الرسالة الشرفية فى النسب التأليفية" للأرموى بتحقيق: أ/ غطاس عبد الملك خشبة.
- كما أصدر المركز خلال نفس الشهر طبعة جديدة من كتاب " أنساب الخيل" للكلبى بتحقيق : أحمد زكى باشا.
- وخلال هذا الشهر أيضًا صدر عن المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم فهرس للمخطوطات العربية بباكستان، قام بإعداده الباحث الباكستانى أحمد خان، ويضم أسماء مئات المخطوطات، ويأتى على رأسها نسخة من القرآن الكريم بخط الخطاط الشهير ياقوت المستعصمى.

شهر يونيو ٢٠٠٨م:

- خلال هذا الشهر أصدر مركز تحقيق التراث بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة الجزء الثانى من كتاب " شوامخ المحققين" قام بإعداده وتحريره د. حسام عبد الظاهر (الباحث بالمركز). ويضم هذا الجزء أعمال الموسمين الثقافيين الثالث والرابع لمركز تحقيق التراث ، وهو يضم ستة وثلاثين بحثًا

أُلقيت فى خمس عشرة ندوة عن خمسة عشر محققًا ، بيانهم كالآتى: سبعة من المصريين ، وهم : مصطفى السقا ، وطه الحاجرى ، وعزيز سوريال عطية، وحسين نصار ، وفؤاد سيد ، ومحمود الطناحى، وشوقى ضيف. وأربعة من العرب، وهم : حمد الجاسر ، وصلاح الدين المنجد، وإحسان عباس ، ومحمد بن تاويت الطنجى. وأربعة من المستشرقين، وهم : فرانسيسكو كوديرا Francisco Codera، وجوستاف فلوجل Gustav Flugel، ولويس ماسينيون Louis Massignon، وفريتس كرنكو . Fritz Krenkow

فى الطريق إليك

من إصدارات مركز تحقيق التراث

● ربيع الأبرار وفصوص الأخبار ـ الجزء الرابع:
المؤلف: الزمخشرى .
تحقيق: د/ عبد المجيد دياب.

● شرح كتاب سيبويه ـ الجزء الثامن:
المؤلف: السيرافى.
تحقيق: أ/ مصطفى عبد السميع سلامة ، أ/ أشرف محمد فريد.

● عنوان الزمان ـ الجزء الخامس:
المؤلف: برهان الدين البقاعى .
تحقيق: إحدى لجان التاريخ بالمركز (بإشراف أ/ نجوى مصطفى كامل).

● بدائع الزهور فى وقائع الدهور ـ ٥ أجزاء فى ٦ مجلدات.
المؤلف: ابن إياس.
المحقق: د. محمد مصطفى.

خطة العمل بمركز تحقيق التراث

خلال الفترة القادمة

جار العمل فى تحقيق الكتب الآتية:

● جواهر القرآن ودرره، لأبى حامد الغزالى.
● درة الأسلاك فى دولة الأتراك، لابن حبيب.
● شرح كتاب سيبويه، للسيرافى جـ ١٧، ١٩، ٢٠ .

- عقد الجمان، للعينى (العصر الأتابكى)
- عقد الجمان، للعينى (العصر الأيوبى) جـ ٤ .
- عقد الجمان، للعينى (العصر المملوكى) جـ ٥ .
- مباهج الفِكر ومناهج العِبر، للوطواط.
- لقط المنافع، لابن الجوزى.
- بلوغ المراد فيما ورد فى الجراد، للملاح.
- مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، جـ ٦ .
- مزيل الاشتباه فى أسماء الصحابة والتابعين، لعبد الكريم بن ولى الدين.
- المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى، لابن تغرى بردى، جـ ١٢ (الكشافات).

القسم الأجنبي

"قرية ظالمة": خطاب سفسطائي؟

أ. د. هدى محمد شامل أباظة(*)

(ملخص)

نشر الدكتور محمد كامل حسين كتابه "قرية ظالمة" فى عام ١٩٥٤ فنال عن هذا العمل جائزة الدولة فى الآداب فى عام ١٩٥٧ . غير أن هذا العمل الفنى الذى تم تصنيفه تلقائيًا كرواية إنما هو فى الواقع يكاد يستعصى على التصنيف الأدبى؛ فهو يجمع بين خصائص الرواية من حيث السرد والحوار، وكذلك خصائص المسرح الكلاسيكى لغلبة الحوار فيه، ولما فرض على نفسه من قيود نستشفها من خلال قراءتنا لهذا العمل؛ فهو قد حصر الأحداث التى يتحدث عنها بين عشية وضحاها، أو بالأحرى بين ضحى وعشية؛ كما ان القارئ لا يكاد يقع على الأحداث مباشرة، فهى فى مجملها لا تدور أمام عينيه، إنما هو يتابعها من خلال حديث، أو تعقيب، أو حوار الشخوص المختلفة. ونرى كذلك أن هذا العمل يمت بصلة للحوارات السقراطية المعروفة لأفلاطون، ليس بسبب الحيز الذى يشغله الحوار فحسب، ولكن لما يميز هذا الحوار الذى يطغى عليه الطابع الجدلى بالمعنى السقراطى.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الرواية لا تعكس أو لا تحاكى الواقع، وفق الوظيفة التى حددها أرسطو للعمل الفنى، وإنما نجد أن الأحداث تُروى من خلال وجهات نظر عديدة؛ كما يتميز هذا العمل بأنه يظهر عند القراءة الأولى وكأنه عمل غير متجانس، يفتقد الوحدة العضوية؛ حيث يبدو كل فصل وكأنه بداية جديدة؛ أو كأنه مستقل بذاته؛ ومع ذلك فإنه يتضح عند القراءة المتأنية أن لكل فصل قاسمًا مشتركًا مع فصل آخر، وأن هناك نسقا من العلاقات المتشابكة التى تربط الفصول المختلفة بعضها ببعض.

ولقد رأينا أن هذه الخصائص الظاهرة، الواضحة تفرض علينا مناقشة الجنس الأدبى الذى ينضوى تحت لوائه هذا العمل. هذا من جانب. ومن جانب آخر رأينا أن نتناول بالبحث والتحليل علاقة هذا العمل المتفرد بالحقبة الزمنية التى كتب ونشر فيها، إذ إن من البدهى أن كل عمل أدبى يظهر فى سياق تاريخى محدد؛ كما أننا نعتقد أن دراسة الإطار الاجتماعى والتاريخى من شأنه أن يلقى ضوءًا جديدًا على العمل الفنى. غير أن هذا المؤلف، "قرية ظالمة" مثلما يستعصى على التصنيف الأدبى، فهو كذلك يبدو وكأنه يتجافى على الواقع الذى خرج من رحمه؛ فالقراءة السطحية للنص لا

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

تنبئ بشىء سوى الانفصام التام بينه وبين الأحداث الجسام التى وقعت قبل عام ١٩٥٤، والذى تغير بمقتضاها وجه مصر، من أول حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وما سبقها من جدل بين الساسة فى ذلك الوقت حول دخول مصر هذه الحرب، أو امتناعها عن ذلك، ثم حل جماعة الإخوان المسلمين، تلك الجماعة التى نشأت فى عام ١٩٢٨ دعوة دينية خالصة، لتتحول بسرعة فتطرح بقوة قضية تزاوج الدين والسياسة على خلفية من مناخ ليبرالى، إلى قيام ثورة أو انقلاب عام ١٩٥٢ .

لا يعكس النص الذى نحن بصدده هذه الأحداث الجسام، بل لا يشير إليها؛ فمحور الرواية هو قضية صلب المسيح، وما صاحبها من جدل وصخب يتصورهما كاتبنا، وينقلهما إلينا؛ فنحن نتساءل عما دعا مفكرًا مسلمًا من القرن العشرين إلى تناول هذه القضية، وهذه الأحداث التى تعود إلى زمن غابر؛ ونحن نزعم أن القضايا العديدة المرتبطة بالقضية المحورية وثيقة الصلة بالأحداث التى عايشها الكاتب؛ فنجده فى بداية الرواية يقارب بين صلب عيسى، حسبما يُقال فى اللاهوت المسيحى، وصلب الضمير الإنسانى ليطرح قضية الضمير الإنسانى فى علاقته بالدين.

ويتناول كذلك علاقة الدين بالنظام الاجتماعى، ويتساءل عن ضمير الجماعة، تلك الفكرة التى تناولها عديد من علماء الاجتماع قبله وعلى رأسهم دوركايم، وجوستاف لوبون، كما يتطرق إلى مفهوم الحرب، ومدى مشروعيتها، من زاوية فلسفية إنسانية. هذا التساؤل شغل مفكرى عصر النهضة الكبار أمثال المفكر الهولندى الأصل، العالمى التوجه إيراسم، وكذلك رابليه، كاتب القرن السادس عشر الكبير.

وكأن كاتبنا قد جرد الأحداث التى عايشها من تفاصيلها، من مضمونها الحسى المادى ليحولها إلى قضايا فكرية يناقشها فى هذا العمل الروائى الفلسفى غير المسبوق. ولعل هذا التجريد الذى يرجع أيضا إلى العزوف عن الوصف هو الذى وجه نظرنا إلى العلاقة التى بينه وبين المسرح الكلاسيكى.

وعلى الرغم من ذلك فقد رأينا أن نعالج هذا النص تحت مسمى "الرواية"؛ إذ إنه يحتوى – كما سبق أن أشرنا– على عنصرين جوهريين من عناصر الرواية معا، وهما: السرد والحوار، إلى جانب المرونة التى تميز النص الروائى من حيث التسلسل، أو الخط الزمنى؛ أى الرجوع إلى الخلف، أو القفز على الأحداث؛ من حيث إن النص الروائى يتمتع بهذه المرونة، أو هذا التحرر إزاء الزمن أكثر من غيره من الأجناس الأدبية الأخرى.

أما من الناحية المنهجية فلقد انطلقنا فى معالجتنا لهذا النص من فرضية أنه يحتوى على خطاب سفسطائى؛ ونحن لا نعنى بالسفسطة المعنى العام والدارج لهذه الفلسفة التى اقترنت فى أذهان العامة، بل وفى أذهان المثقفين أيضًا بمعنى الخطاب الجدلى العقيم والمزيف، وهو المعنى الذى أسهم فى ترسيخه النقد القاسى الذى وجهه أفلاطون، ثم أرسطو من بعده لبلاغة السفسطائيين؛ تلك البلاغة التى كانوا أول من اضطلع بتدريسها، وتعليمها. ولكننا نعنى بهذا اللفظ هنا تلك الفلسفة التى نشأت على يد السفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، وفى مقدمتهم بروتاجوراس، وجورجياس، وهما أول تجسيد للمفكر، أى من يجعل الفكر مهنته، ليس بمعنى من يسعى وراء العلم والمعرفة، فحسب، وإنما أيضا من يحرص على نقل هذا العلم، كما كانا طليعة "المفكرين الجائلين" على حد تعبير جيلبير روميير ديربيه، صاحب كتاب "السفسطائيون".

أما بروتاجوراس فكان صاحب مفهوم "الخطاب المزدوج"؛ كما تمكن من ناصية تقنيته؛ ويمكن ترجمة هذا المفهوم بأنه يعنى أن كل قضية تحتمل وجهتى نظر متناقضتين، أو أن كل حكم يمكن أن يقابله حكم آخر له وجاهته وثقله؛ حيث إنه قد نجح فى إقناع جمهور الأجورا الأثينية بأنه ينبغى إدانة هيلين الجميلة زوجة الملك مينيلاس، التى قد اختطفها باريس أمير طروادة، وهو الحدث الذى فجر حرب طروادة الشهيرة؛ ثم نجح كذلك فى اقناعهم بأنها بريئة تماما.

وسوف ننطلق من هذا المفهوم السفسطائى لنتساءل عما إذا كان الغرض من إثارة مجموعة من القضايا المتناقضة فى هذا العمل - قرية ظالمة - هو تأكيد هذا المبدأ الذى يعد بحق إحدى ركائز الفكر السفسطائى، ألا وهو استحالة معرفة الحقيقة، أم أن الغرض من ذلك هو البرهنة على أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، إذ أن للحقيقة وجوها عدة؟

لكل شخصية من شخوص هذه الرواية رأى تفصح عنه، وتتمسك به فى مواجهة رأى الغير؛ ونجد أن الراوى فى أغلب الأحيان لا يتدخل ليرجح كفة رأى على رأى آخر؛ مما يحول كل شخص إلى "موضع"، أو "حاو" لقيمة. والواقع أن الراوى لا يفصح عن رأيه بشكل مباشر سوى فى موضعين مهمين من الرواية، وهما الفصل الأول الذى هو أشبه بمدخل، لأنه خارج الجزء الأول، ثم فى الخاتمة.

وهو فى الفصل الأول يدعو إلى أن تكون نظرة القارئ للأحداث نظرة أعم وأشمل،

بحيث تسمح بتأويل الحدث الفريد، وهو عداء بنى اسرائيل لرسالة المسيح، ثم عزمهم صلب المسيح، على أنه قصة البشرية جمعاء فى صراعها مع الضمير. فنجد أن للفصل الأول وظيفتين: طرح القضية الرئيسة للرواية، وهى بمثابة المحرك الدرامى للأحداث؛ يقول الراوى: فى ذلك اليوم أجمع بنو إسرائيل أمرهم على أن يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح، ليقضوا على دعوته...

ومن زاوية أخرى، زاوية القراءة والتأويل، نجد دعوة لقراءة الرواية على مستويين: المستوى الحرفى الذى يكتفى القارئ فيه بالأحداث وتسلسلها، والمستوى المجازى والرمزى من خلال مجموعة متشابكة من الصور البلاغية، تشبيه صلب المسيح بصلب الضمير الإنسانى، والاستعارة المكنية الضمير/النور، وهى الصورة التى تسمح من الناحية المنطقية بمقابلة الضمير/النور مع الظلام، ومن ثم استساغة الجناس الناقص الظلم والظلام. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاهتمام بالمستوى اللغوى، أو بالأحرى بالأداء اللفظى إنما هو مما يميز الفكر السفسطائى.

والخلاصة أننا نرى أن سمات الخطاب السفسطائى الذى أعيد اكتشافه فى الحقب الأخيرة إنما تنطبق على هذا العمل الذى يصعب تصنيفه، وهو يعبر عن موقف الكاتب فى مواجهة تنامى المد الأصولى الذى عبر عن نفسه بمجموعة من أعمال العنف فى أعقاب حرب فلسطين.

وكذلك فى مواجهة الحروب التى عايشها الكاتب؛ فهو يرى أنه يجب فصل الدين عن الدولة، فنراه يسير على درب المفكرين المستنيرين الذين سبقوه أمثال: محمد عبده، وعلى عبد الرازق، وغيرهما، الذين نفوا أن يكون فى الإسلام كهنوتية تحتل مكانة معصومة فى تنظيم شئون الدين والدنيا كما كان الأمر فى أوروبا فى العصور الوسطى.

كما نرى موقف المؤلف إزاء الحروب يعبر عن فلسفة إنسانية أشبه بفلسفة مفكرى عصر النهضة العظام.

وعلى الرغم من أن هذا العمل المتفرد لا يعبر عن وجهة نظر مجموعة أو فئة بعينها فى المجتمع المصرى الذى عاصر الكاتب فإنه جاء بلا شك نتاجًا للمناخ الليبرالى الذى تشبع به هذا المجتمع آنذاك.

Jouve, Vincent,
Poétique des valeurs, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

Walter, Ph.,
"L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sous la direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998.

III- Dictionnaires

Dupriez, Bernard,
Gradus. Les procédés littéraires, Paris, U.G.E., collection 10/18, 1994.

Trésor de la langue française en ligne, Centre National de ressources textuelles et lexicales.

IV- Les Evangiles

Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Alliance biblique universelle – Le Cerf, deuxième édition.

Bibliographie

I- Corpus

دكتور محمد كامل حسين، قرية ظالمة الهيئة المصرية العامة للكتاب، "سلسلة الجوائز"، 2006

عبقرية المسيح فى التاريخ وكشوف العصر الحديث، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا، بيروت.

II- Ouvrages critiques et philosophiques

Traduction de Bernard, Suzanne,
Les *Dialogues* de Platon en ligne, *Ménon*, 80 d1- 86 d2, 2000.

Cassin, Barbara,
L'Effet sophistique, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995.

Dherbey, Gilbert Romeyer,
Les Sophistes, Paris, PUF, "Que sais-je?".

Dubois, Cl.-G,
"Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

Fontanille, Jacques,
Sémiotique et littérature, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999.

Genette, Gérard,
Fiction et diction, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991

Grootendorst, Rob et Van Eemeren Frans
La Nouvelle dialectique, Paris, Kimé, 1996.

Cet entrelacement constitue ainsi performativement (réalise dans le temps même où il prêche), institue en quelque sorte un modèle de dialogue, d'ouverture, de dépassement des particularismes étroits, loin de la condescendance de la tolérance, puisque la tolérance, selon le *Trésor de la langue françaisè,*

> C'est le fait de tolérer quelque chose, d'admettre avec une certaine passivité, avec condescendance parfois, ce que l'on aurait le pouvoir d'interdire, le droit d'empêcher.[1]

La philosophe Hanna Arendt, citée par Barbara Cassin affirme dans *La Crise de la culture* que c'est grâce aux sophistes

> que le Grec apprend "à échanger son propre point de vue, sa propre "opinion" [...] avec ceux de ses concitoyens [...], à envisager le même monde à partir de la perspective d'un autre Grec ".[2]

Si *Une cité inique* n'exprime pas la vision du monde d'un groupe social, elle ne pouvait s'enlever que sur fond de libéralisme, le libéralisme égyptien fait d'ouverture, de pluralité. Oeuvre des intellectuels aussi bien que de l'intelligentsia qui se poussa jusqu'aux premiers rangs grâce à l'essor de l'enseignement dans une époque qui fut un véritable "matin" égyptien. Bien qu"elle semble faire l'impasse sur la situation historique où elle est née, *Une cité inique* est toute saturée de ce matin égyptien.

[1] - *Trésor*, dictionnaire en ligne, *op. cit.*
[2] - Cité p. 259.

[..]; c'est dans votre intérêt que j'ai œuvré, puisque j'ai œuvré pour le plus grand profit de l'humanité ....[1]

En utilisant les outils, le langage de la sophistique, le texte n'aboutit pas au scepticisme, ni au relativisme non plus. Ce n'est nullement le "Que sais-je?" de Montaigne. Le point de vue du narrateur n'est pas le point de vue zéro du suspens de la vérité. Le narrateur assume sans détour ses propres opinions. La voix du narrateur est, en effet, distincte de celle des autres; mais il reconnaît l'autonomie des autres voix représentées par des "points-valeurs". D'autre part le récit, qui a pour toile de fond la parole, l'enseignement du Christ est raconté dans une langue émaillée d'expressions coraniques:

لا تنكصوا على أعقابكم "ne reculez pas",[2] dit le chef de l'armée romaine à ses soldats dans un discours stéréotypé.

قسمة ضيزى "partage non équitable"[3], dit l'un des soldats, commentant le discours de son chef; le partage en question est celui de la gloire à ceux qui ne la méritent pas, les dirigeants et les chefs, la mort pour les combattants.

أوهى من خيوط العنكبوت "plus fragile qu'un fil d'araignée"[4], dit le Mage parlant de l'un des postulats de la géométrie.

أن الله علم ما في الناس من ضعف فخفف عنهم "Dieu sait ce qu'il y de faiblesse dans les hommes; c'est pourquoi il a allégé leur charge"[5]: le Mage réinterprète le Sermon sur la Montagne, dans un langage s'inspirant d'un énoncé du Coran.

سيذكرونها تنهل الرماح من دمائهم ← عنترة بن شداد: ذكرتك والرماح نواهل مني "Ils s'en souviendront [du discours du chef de l'armée] alors que les lances s'abreuvent de leur sang"[6]: ici le chef romain, emporté par son enthousiasme s'imagine l'effet de son discours sur les soldats; le texte renvoie cette fois-ci ironiquement à la poésie anté-islamique, au vers archi célèbre du poète 'Antara Ibn Chaddad, parlant de sa bien-aimée.

---

1 - *Ibid.*, pp. 201 – 202.
2 - *Ibid.*, p. 175.
3 - *Ibid.*, p. 179.
4 - *Ibid.*, p. 215.
5 - *Ibid.*, p. 236.
6 - *Ibid.*, p. 176.

prescriptions de la nature; car les prescriptions des lois sont surimposées, mais celles de la nature sont nécessaires.... [1]

Comme Socrate, ils sont convaincus de la nécessité du respect des lois. Mais si Socrate pousse ce respect jusqu'à accepter d'en mourir, les sophistes, savent préserver leur quant à soi en assumant délibérément la contradiction entre le public et le privé.

- Sophistiques également sont ces *distinguos* subtils entre la crainte de commettre une injustice et le souci de la justice, la crainte de l'enfer et le désir d'aller au paradis.

Cet aspect sophistique du texte que nous avons essayé de mettre en évidence est au service d'un nouvel humanisme qui se profile sur fond de libéralisme; nous avons déjà brièvement esquissé un rapprochement entre la conception de la guerre juste chez M. Kamel Hussein, chez Erasme et Rabelais. L'humanisme de notre auteur est plutôt un amour de l'humanité qu'un amour de l'homme, sans pourtant exclure cette deuxième dimension; en effet, le Messie, selon Kiaffa a voulu placer l'humanité au-dessus du nationalisme [2]; le Centurion proclame dans le discours adressé à ses "frères" par lequel il réfute la traîtrise à lui imputée que si traître il est, c'est vis-à-vis de l'injustice et de l'agression, vis-à-vis de l'exploitation des plus faibles par les plus forts:

> Je n'ai causé de tort à aucun d'entre vous, dit-il. Mais je vous ai empêchés de massacrer un nombre plus grand des habitants innocents de la ville que vous avez pris pour adversaires; de même je les ai empêchés de tuer un nombre plus grand d'entre vous; et j'ai empêché vos chefs de jouir de leur force et du pouvoir qu'ils exercent sur vous, plus qu'ils ne le font déjà, si cela est toutefois possible. Et je ne vois en tout cela nulle trahison.
>
> Je n'assume d'autre péché que celui de m'être abstenu de les aider à commettre une injustice vis-à-vis des innocents et vis-à-vis de vous,

[1] - Antiphon, fr. B, document inséré dans *L'Effet sophistique*, *op. cit.*, p. 275.
[2] - *Op.cit.*, p. 67.

> le seul moyen dont dispose l'homme pour exprimer à lui-même et aux autres la signification de ce qui échappe aux sens. [1]

Mais, s'adressant aux Apôtres, il leur recommande de ne pas abuser du symbole en dialoguant avec un peuple comme les Grecs dont la langue se caractérise par la précision. [2]

Retournement sophistique ou loi de la juste mesure? Ce que Barbara Cassin appelle "retournement" sophistique repose sur le postulat que pour chaque argument il existe un argument adverse, ce qui permet justement de reconnaître les limites de tout argument, d'éviter les excès.

- La sophistique est mise en scène à travers Kiaffa qui, en dépit de sa profonde admiration pour l'enseignement du Christ demeure réticent quant à ses attaques réitérées contre les Pharisiens:

> Non pas que Kiaffa les aimât ou se souciât d'eux; mais il disait que le fait d'afficher la piété et la dévotion permettait de les diffuser parmi les hommes; si le dévot était hypocrite il serait privé de la récompense de sa dévotion. Mais cette dévotion simulée permettait du moins à la pratique de la religion de subsister, inoubliée parmi les hommes. Elle pouvait même pousser un grand nombre à la dévotion sincère. [3]

Rien dans le texte ne permet d'analyser l'attitude du narrateur vis-à-vis des paroles de Kiaffa que nous avons extraites du monologue du personnage; le narrateur les assume-t-il, les réprouve-t-il? Se contente-t-il de les exhiber sans se prononcer à leur égard.

Nous pouvons, en revanche, rapprocher l'opinion de Kiaffa du point de vue des sophistes sur la justice:

> La justice c'est [...] de ne pas transgresser les prescriptions de la cité dans laquelle on se trouve être citoyen. Cela dit, un homme utiliserait la justice à son plus grand avantage, si, en présence de témoins, il faisait grand cas des lois, mais, seul et sans témoins, grand cas des

[1] - *Op. cit.*, p. 232.
[2] - "Retour au Sermon sur la Montagne", *op.cit.*,p. 246.
[3] - *Op.cit.*, p. 65.

patrie: Robert, le héros de la résistance française, est un amant volage. Il se laisse appâter par l'attrait du gain et accepte de collaborer avec les Allemands. Lorsqu'il se fait arrêter par les Allemands dans une mise en scène destinée à donner le change, l'une de ses amantes qui vient par hasard d'apprendre l'inconstance de Robert, se poste sur son passage pour lui crier: " traître!". Robert se trouble, s'imaginant qu'elle vise sa traîtrise vis-à-vis de sa patrie. L'homonymie illustre la thèse que soutient le narrateur de la nouvelle: les vertus civiques et les vertus individuelles sont inséparables. L'identité ou la ressemblance des termes dans les deux cas est "fondatrice".

Or les sophistes

> Font confiance au son ou à la lettre comme si la chair du mot ou de l'énoncé suffisait à garantir son identité. [1]
>
> S'en tenir aux ambiguïtés, c'est-à-dire tenir qu'elles n'existent pas en donnant le pas à l'identité du signifiant, c'est agir en sophiste, alors que le travail d'Aristote, dans toute son œuvre [................................] consiste à les dissiper, en distribuant un signifiant à un signifié. [2]

Or, c'est précisément au nom de la régulation du langage qu'Aristote s'en prend aux sophistes, au nom aussi du principe de non-contradiction:

> Parler, c'est dire quelque chose qui ait un sens, un seul et le même, pour soi- même et pour autrui [3];

Ceux qui ne satisfont pas à cette exigence ne sont pas des

êtres parlants, et les sophistes ne sont donc pas des hommes [4];

pour cette raison, "Aristote exclut de l'humanité ces plantes qui parlent" [5].

Face au Philosophe grec qui ne croit qu'en la raison, le Mage plaide pour le symbole, qui est, comme nous le savons, une figure polyvalente; c'est, dit-il,

---

1 - *L'Effet sophistique*, *op.cit.*, p. 371.
2 - *Ibid.*, p. 347.
3 - B. Cassin, *op.cit.* p. 335.
4 - *Ibid.*
5 - *Ibid.*, p. 112.

retiendrons cinq aspects qui justifient le fait d'accoler l'adjectif "sophistique" au texte qui nous intéresse présentement:

- Ce récit est un discours sophistique conformément à la définition que donne B. Cassin de la seconde sophistique; avec la seconde sophistique, dit-elle, on passe

  > A l'imitation d'ordre deux, telle que tout discours est discours de discours. [1]

  Ce récit est, en effet, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, une représentation de discours, plutôt qu'un récit d'actions ou d'événements.

- C'est un discours double, voire multiple, un discours qui ne débouche pas sur le scepticisme, ni sur le relativisme non plus, mais sur "l'unité constituée par des singularités différenciées"[2]. En effet, Protagoras, l'une des figures de proue du sophisme, est

  > Le premier [qui] dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre,

  comme l'affirme à son sujet Diogène Laërce [3]. Nous avons déjà mis en évidence le traitement réservé au concept de "vérité" dans le récit.

- Dans ce récit, l'homonymie ainsi qu'une autre figure qui s'en rapproche, la paronomase, joue un rôle fédérateur; elle relie l'abstrait et le concret, le monde des idées et le monde sensible: prenant acte du récit que font les *Evangiles* de la crucifixion du Christ, de l'obscurité où sombra le monde en pleine lumière de midi lorsque le Christ rendit l'âme, et aussi de la ressemblance phonétique des deux termes en arabe, le narrateur "fait comme si" obscurité et injustice étaient une seule et même chose. De même il fonde la poétique de la nouvelle intitulée *Ceux qui ne se purifient point*, sur le double sens du mot "traître" en arabe qui signifie aussi bien un homme infidèle qu'un traître pour sa

1 - *Op. cit.*, p. 449.
2 - *Ibid.*, p. 260.
3 - *Les Sophistes, op.cit.*, p. 11.

précédé la publication de cet ouvrage en Egypte fut témoin de transformations radicales.

Cette œuvre est une œuvre sophistique dans les deux sens du terme; au sens courant que l'on trouve dans les dictionnaires usuels aussi bien que dans le Lalande, cité par B. Cassin dans son ouvrage magistral, *L'Effet sophistique*:

> Se dit d'une philosophie de raisonnement verbal, sans solidité, sans sérieux.[1]

> Qui est de la nature du sophisme: captieux, spécieux,

dit le dictionnaire *Hachette*. Le sophisme évoque donc les idées de superficialité, de tromperie. Le discours du marchand juif illustre à merveille le discours sophistique dans ce sens. En effet, le prototype des Pharisiens* est le Marchand qui prétend respecter scrupuleusement les ordres divins, comme le démontre le raisonnement par lequel il veut convaincre le forgeron de lui obéir et de lui fournir les clous demandés. C'est la conscience du forgeron qui lui interdit de fournir les clous demandés, puisqu'ils sont destinés à crucifier le Christ; c'est la religion prise dans son sens le plus étroit, le plus littéral qui permet de calmer les scrupules de la conscience: Dieu n'interdit pas la fabrication des clous, comme il n'interdit pas le commerce; c'est ainsi que le Marchand et le forgeron ne devraient pas se préoccuper outre mesure de la finalité de leurs actions. Si les plus grands crimes sont répartis sur un certain nombre de gens, il devient de ce fait impossible à Dieu de châtier le coupable.[2] C'est le cas des guerres, par exemple.

Mais l'adjectif "sophistique" s'applique également à

> L'ensemble des doctrines, ou plus exactement [l']attitude intellectuelle des principaux sophistes grecs [3].

Les sophistes, "penseurs maudits"[4] sous le coup des anathèmes de Platon, puis d'Aristote connaissent actuellement une véritable réhabilitation. De cette révision des doctrines sophistiques nous

---

[1] - *Op.cit.*, p. 8.
[2] - *Ibid.*, p. 31 – 32.
[3] - *Lalande*, cité par Barbara Cassin, *op.cit.*, p. 8.
[4] - L'expression est de Gilbert, Romeyer Dherbey, in *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 3.

Ceux qui désirent arrimer l'ordre social avec la religion portent préjudice à la religion, car l'ordre est créé par l'homme; il est imparfait et temporaire, soumis à la loi du progrès; ceci ne saurait s'appliquer à la religion. De plus les interdits sociaux doivent demeurer une œuvre purement humaine, protégée par l'homme; il n'est pas juste de se servir de la religion pour protéger l'ordre social.[1]

M. Kamel Hussein se souvient-il de l'ouvrage fondamental de Ali Abd El Razek qui provoqua un véritable tollé dans le milieu des Ulémas d'Al-Azhar lorsqu'il parut en 1925? La thèse fondamentale de cet ouvrage est la nécessité de distinguer soigneusement le magistère du Prophète, son autorité doctrinale, qui est de l'ordre du spirituel et le Kalifa ou gestion de l'état qui est de l'ordre du temporel. Quoi qu'il en soit, il est évident que ce type de question continue à préoccuper des générations d'écrivains égyptiens.

L'optique de cette étude n'est pas comparatiste. Nous essayons tout simplement de répondre à la question que nous nous sommes posée plus haut: dans quelle mesure le récit de la crucifixion du Christ répond-il aux préoccupations d'un Egyptien musulman du XXe siècle? Nous avons émis une série d'hypothèses plausibles, les unes de l'ordre du textuel, de l'intertextualité, dans le sens du dialogue établi entre une œuvre et l'autre, les autres de l'ordre de l'extra-textuel, du contexte socio-historique.

Cette œuvre au statut générique indécis s'écarte de la *mimésis*, par la prédominance du thématique, qui a justifié l'appel au modèle de l'allégorie, par le refus délibéré de faire la moindre allusion à la réalité contemporaine où elle a pris corps.

Mais c'est paradoxalement ce refus qui nous a incitée à tâcher de comprendre la manière avec l'œuvre convoque le contexte socio-historique et culturel sur lequel elle fait l'impasse, puisque aucune œuvre ne naît dans le vide, mais dans une situation historique déterminée et déterminante, d'autant plus que la période qui a

[1] - *Ibid.*, p. 111.

L'auteur fut-il inspiré par l'ouvrage de James Breasted, *The Dawn of Conscience*, paru en 1933, ou bien par celui du sociologue Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules* (1895)? Comme lui, il pense que "les foules sont, sans doute, toujours inconscientes"[1]. Mais si Le Bon pense que les sociétés modernes devront désormais compter avec la puissance des foules, il part de prémisses fondamentalement différentes de celles de notre auteur; il attribue la raison de ce phénomène à deux facteurs fondamentaux: la destruction des croyances religieuses, politiques et sociales qui étaient à la base de la société occidentale et la création de nouvelles conditions d'existence due aux nouvelles découvertes scientifiques et technologiques[2].

A-t-il pris connaissance des travaux d'Emile Durkheim, fondateur de la sociologie française; il rejoint, en tout cas la thèse de Durkheim selon laquelle "des individus, parfaitement inoffensifs pour la plupart, peuvent, réunis en foule, se laisser entraîner à des actes d'atrocités"[3];

> ... il sut alors qu'un homme se trouve devant une foule déchaînée comme devant une bête féroce[4], dit-il.

Nous pouvons également supposer que cet étrange texte est la réponse de M. Kamel Hussein à la montée du fondamentalisme, aux prétentions politiques d'un groupe à base religieuse. S'adressant aux Apôtres dans un discours qui est une relecture du Sermon sur la Montagne, le Mage prêche la séparation du spirituel et du temporel:

> Les hommes vous demanderont de faire en sorte que la religion empêche l'homme injuste de commettre une injustice; ils vous demanderont d'être à l'affût des hommes injustes, d'établir un système qui abolisse l'injustice. Mais tout ceci n'est pas de l'ordre de la religion; la religion gouverne la conscience, alors que la collectivité n'a pas de conscience [..................................] . La substitution d'un système à un autre système ne relève pas de la religion.... [5]

Le Centurion, lui, prêche une société laïque:

---

[1] - Préface de *La Psychologie des foules*, édition Félix Alcan, 9e édition, 1905, document produit en version numérique par Roger Deer, p. 9.
[2] - *Ibid.*, p. 11.
[3] - Cité par Serge Carfantan, site *Philosophie et spiritualité*, 2004.
[4] - *Op.cit.*, p. 53.
[5] - *Ibid.*, p. 247.

dit-il s'adressant au Philosophe grec. Celui-ci reprend cette triade, disant:

> La vie, la raison et la religion sont des lieux (d'action) pour l'homme....[1]

L'on serait tenté d'aligner cette seconde triade à la première vu l'identité de deux termes sur trois. Et donc d'assimiler la conscience et la religion, n'était cet énoncé dans le discours du Mage dans l'avant-dernier chapitre:

> Celui-là sera coupable d'idolâtrie qui aura voué à la religion une adoration telle qu'elle le pousse à transgresser les limites imposées par la conscience, portant préjudice aux autres sous prétexte de prendre la défense de la religion.[2]

Il est donc clair que "conscience" et "religion" appartiennent à deux sphères distinctes, même si ces deux sphères se recoupent. Si la conscience est incarnée par Jésus-Christ, la religion est représentée tout autant par les Pharisiens adhérant à une vision étriquée de la religion, que par Jésus, porteur d'un nouveau message, le Mage et les Apôtres.

Il est évident, comme nous l'avons dit plus haut, que le véritable héros de ce récit allégorique est la Conscience crucifiée. Il s'agit dans ce récit d'une crise de la conscience, non d'une crise de la religion, ou peut-être d'une crise de la religion dans son rapport à la conscience.

Il est significatif que le récit dont le focus est la crucifixion du Christ, ne raconte pas les événements de la crucifixion annoncée dès le début du récit. Peut-être le narrateur veut-il éviter d'aborder la question de la crucifixion du Christ qui divise les chrétiens et les musulmans. Toujours est-il que l'événement en lui-même ne semble pas constituer pour lui un centre d'intérêt. Ce qui importe ce sont les questions soulevées par cet événement et qui demeureront toujours d'une brûlante actualité: le rapport du Christ et, métonymiquement, du christianisme et de la conscience, la conscience humaine, la conscience de l'individu, et, par opposition la question de l'"inconscience" de la foule, le rapport du droit et de la force.

[1] - *Ibid.*, p. 216.
[2] - *Ibid.*, p. 243.

Christ, mais il lui reproche en même temps sa critique des Pharisiens ainsi que le jugement qu'il prononça en faveur de la femme adultère. Le Sanhédrin se réunit pour prononcer la sentence décidant du sort du Christ. Il écoute, sans peine, dans le calme, les discours des différents orateurs, discours qui sont autant de révisions des discours antérieurs et qui se caractérisent, de ce fait, par leur aspect équilibré et nuancé. Mais la voix de la raison se heurte aux passions de la foule venue pour satisfaire sa soif de vengeance contre celui qui ose défier sa religion, la *doxa* de la nation juive; elle se heurte également aux intérêts des hommes d'affaire et des marchands. La voix de la raison est, ici, également la voix de la conscience puisque ces révisions sont autant d'examens de conscience.

Dans l'épilogue, qui est également un apologue, comme nous l'avons dit plus haut, le narrateur distingue, dans la vie humaine, trois forces qui entrent en conflit les unes avec les autres: les instincts, qu'il appelle également la "force vitale", la raison et la conscience. Si l'on peut aisément voir dans les Romains l'incarnation de la force vitale, comme nous y invite le chapitre intitulé "Pilate", la Raison est, de façon tout à fait explicite, représentée par le Philosophe grec. Seule la troisième entité pose problème dans la mesure où son appariement est plus délicat. La conscience est le véritable "héros" de ce récit, puisque dès le début, Jésus et la conscience sont identifiés. Mais la conscience est également en conjonction avec d'autres acteurs du récit. La conscience est ce qui distingue l'homme dit le narrateur, à la fin du chapitre 13 intitulé "Les Apôtres"; c'est cette étincelle que lui insuffla Dieu lorsque, à partir du limon il le créa.[1]

Pilate, dans le chapitre éponyme, évoque plus d'une fois une triade parallèle à celle constituée par le narrateur dans l'épilogue:

> Nos vertus sont civiques, les vôtres sont rationnelles; celles des Juifs sont religieuses,[2]

[1] - *Op.cit.*, p. 159.
[2] - *Ibid.*, p. 212.

d'abord, résolument décidé de ne pas s'engager dans la guerre, alors que les forces britanniques se trouvaient dans la région du Canal de Suez. L'auteur ne pouvait rester indifférent à tous ces remous. Les maigres informations que nous avons glanées nous permettent d'affirmer qu'il fut un proche de Ibrahim Abd El Hady, successeur de Mahmoud Fahmy El Nokrashy à la tête du parti saadiste, ainsi qu'à la tête du ministère.

Comment donc les événements racontés dans *Une Cité inique*,-ou plutôt, la vision de ces événements viennent-ils s'articuler au contexte socio-historique de l'œuvre? Afin que le terme "vision" n'entraîne pas une confusion possible avec l'expression "vision du monde"[1] que nous devons à la sociocritique, à Lucien Goldmann, empressons-nous de souligner que cette vision est très personnelle; elle ne représente pas la vision d'un groupe social; M. Kamel Hussein, médecin éminent et intellectuel distingué vécut, en effet, en solitaire. Proche du parti des Saadistes, il ne s'engagea à aucun moment dans ce parti.

La société juive de Jérusalem à l'époque de l'émergence du message christique, partagée entre le rationalisme et le fanatisme, courbée sous le joug romain est-elle une image de la société égyptienne vue par les yeux de M. Kamel Hussein? Les événements de la journée du Vendredi qui se termine par le récit de la crucifixion du Christ sont surtout d'ordre discursif dans la mesure où le narrateur imagine les débats suscités par la présence du Christ, par le message qui devait bouleverser profondément la société juive de l'époque, avant de se diffuser, par la suite, dans le monde entier.

Ces débats opposent surtout les rationalistes et les fanatiques, principalement les Pharisiens, représentés par le marchand (chapitre "Dans l'échoppe du forgeron"). Ces dissensions sont compliquées par le fait que les rationalistes eux-mêmes sont en proie à un violent conflit intérieur, ainsi Kiaffa, par exemple, approuve, voire admire le

[1] - Selon L. Goldmann, "toute grande oeuvre littéraire ou artistique est l'expression d'une vision du monde. Celle-ci est un phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur ou du poète." *Le Dieu caché*, Paris, Gallimrard, collection "Tel", 1997, p. 28.

du Christ, de même que le Mage procède à la fin du récit à une nouvelle interprétation du Sermon sur la montagne.

> **Elargissez l'aire de la religion, dit-il, afin qu'il ne soit pas trop difficile pour les hommes d'y demeurer** [1].

Injonction qui invite également le lecteur, par-delà les acteurs du récit, à un nouveau mode de lecture. Il s'agit aussi de réinterpréter le récit que fait M. Kamel Hussein de la journée du Vendredi saint, puisqu'il a procédé lui-même, directement, dans le prologue et indirectement, par le truchement du Mage à une nouvelle lecture.

Posons donc à l'auteur les questions de son propre présent, de son propre siècle.[2]

M. Kamel Hussein, né en 1901, mort en 1977, a été contemporain de l'émergence du fondamentalisme musulman en 1928 avec Hassan El Banna, courant qui s'est rapidement constitué en organisme ou mouvement pour lutter pour la prise de pouvoir, entrant ainsi en conflit avec les dirigeants égyptiens, notamment avec le chef du parti saadiste, Mahmoud Fahmy El Nokrachi. A la suite d'une vague d'actions terroristes couronnées par l'assassinat d'un juge, le Premier Ministre promulgua le décret de dissolution de l'organisation des Frères Musulmans, décision qui lui coûta la vie. De plus notre auteur a été contemporain de la deuxième guerre mondiale. Or cette guerre souleva une polémique enfiévrée en Egypte, pays colonisé par la Grande-Bretagne à cette époque: l'Egypte devait-elle se rallier à la Grande-Bretagne, ou s'abstenir? Ahmad Maher, chef du parti saadiste et Premier Ministre en 1945, réussit à convaincre la Chambre des députés de la nécessité d'entrer en lice, de déclarer la guerre contre l'Allemagne. Il fut assassiné par un fanatique. M. Kamel Hussein fut également témoin de la guerre de Palestine en 1948, ainsi que des événements qui précédèrent la guerre, de la volte-face du Premier Ministre, qui était également le chef du parti saadiste, qui avait,

---

[1] - *Ibid.*, p. 245.

[2] - Pour reprendre l'expression de J. Starobinski dans la préface de son *Montaigne en mouvement*, Gallimard, 1986 qui se propose de poser à Montaigne "les questions de notre siècle", p. 8.

lecture et l'interprétation de ce texte, dans la mesure où à côté de la voix du narrateur s'impose la parole bien distincte de Jésus Christ. Parole également auctoriale, au sens étymologique de l'*auctores* latin: source, garant, maître, parole ayant donc poids d'autorité. De plus si les choix éthiques du narrateur sont dominants ou "englobants" puisque occupant un espace privilégié du texte: deux "seuils", le prologue et l'épilogue, ils n'effacent pas la voix des personnages qui constituent, selon l'expression de Vincent Jouve autant de "points-valeurs"[1].

Nous voulons également souligner une caractéristique stylistique de l'œuvre qui nous permettra d'aborder la problématique soulevée plus haut[2], à savoir, le rapport du texte et de son contexte: le recours constant dès l'ouverture du récit à l'hyperbole, fréquente à l'ouverture de nombre de chapitres, notamment le 1er, le 3e , le 5e , le 9e ... L'hyperbole insiste sur le caractère unique, i.e. non répétitif d'un trait, par opposition au général. Mais le narrateur souligne, en même temps, le caractère exemplaire des événements racontés:

> Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.[3]

De même les fils d'Israël représentent l'humanité entière, comme l'affirme l'ami de l'Accusateur[4] (chapitre 4).

Nous remarquons, de plus, la prédominance du niveau thématique dans le récit. Le niveau thématique permet d'effacer l'aspect trop spécifique du récit, de l'arracher, en quelque sorte à son ancrage spatio-temporel. Dialectique, donc, du particulier et du général qui participe de la politique de ce texte sophistique et qui semble inviter le lecteur à aller au-delà de l'événement historique, à relire les paroles

[1] - *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 35: "J'entends par "points-valeurs"la manifestation des valeurs au niveau local. Si le narrateur intervient dans l'évaluation globale, les différents personnages d'un récit véhiculent des univers axiologiques qui leur sont propres et qui ne sont pas nécessairement conformes à la vision du narrateur."

[2] - *Supra*, p. 13.

[3] - *Op. cit.*, p. 13.

[4] - *Ibid.*, p. 36.

l'axe corps / esprit relie les chapitres 9 et 11, le conflit de l'Ordre et de la conscience sert de liant aux chapitres 9 et 10; dans l'avant-dernier chapitre (19), la réinterprétation du Sermon sur la montagne par le Mage pointe vers le 2e chapitre intitulé "Sur le sommet de la montagne". Des unités du discours sont donc reliées entre elles constituant ainsi un "agglomérat" à deux ou trois éléments, un peu comme ces jeux de construction où deux blocs sont soudés ensemble par un élément plus petit, constituant ainsi un nouveau tout.

Mais la cohérence discursive est surtout réalisée par la visée intentionnelle de l'instance auctoriale: le narrateur extradiégétique s'exprime directement sans le détour des voix actorielles. C'est précisément cette dimension qui permet d'écarter l'assimilation de cette œuvre aux dialogues socratiques de Platon où la voix de Socrate domine nettement celle de ses interlocuteurs. C'est notamment le cas dans *Ménon*, où Ménon se laisse guider sur la voie de la controverse par Socrate qui rejette la définition de la vertu donnée par son interlocuteur; dans la suite du dialogue, il est évident, malgré quelques rares velléités de résistance, que Ménon est totalement subjugué par Socrate, comme le mettent en évidence ses réponses du genre "tout à fait", "Tu m'as l'air de bien parler, Socrate, je ne sais comment", "Et là encore, pour sûr, tu m'as l'air de bien parler, Socrate"[1]; etc... Dans l'épilogue, dans la fin des chapitres 12 et 13, le narrateur, comme nous l'avons souligné plus haut, devient un destinateur qui évalue l'action des personnages. Les prolepses font également entendre la voix du narrateur ou peut-être la voix du destin, et constituent en général autant d'énoncés évaluatifs précédant les événements. Mais c'est surtout la voix qui se fait entendre dans l'épilogue, discours clôtural qui semble dominer toutes les autres voix, dans la mesure où elle semble communiquer en quelque sorte le "fin mot de l'histoire", imposer la "morale" de l'apologue. A cette vision, nous préférons celle de l'antiphonie, dans la mesure où nous avons privilégié la dimension sophistique dans la

[1] - Les *Dialogues* de Platon en ligne, *Ménon*, 80 d1- 86 d2, traduction de Bernard, Suzanne, 2000.

qui vient avant: "Chez les fils d'Israël"); c'est ce que révèle le pharisaïsme du marchand juif (chapitre 4); c'est également ce que met en évidence le beau livre de 'Abbas El Akkad, *Le Génie du Christ* [1]. En même temps que le christianisme entre en conflit avec le pharisaïsme des Juifs de cette époque, il se trouve confronté au matérialisme des Romains (troisième partie: "Chez les Romains").

Il est donc évident que toutes les conditions requises pour une lecture allégorique sont remplies, à l'exception de "la fiction du songe".

Nous sommes en présence d'un discours dont la cohérence[2] devrait être théoriquement assurée par la visée intentionnelle qui le traverse de part en part et d'un texte pluri-isotope au statut générique indécis: roman, allégorie, apologue, dialogue (en référence aux célèbres *Dialogues* socratiques de Platon)? La cohésion textuelle est réalisée par les anaphores, les cataphores, le retour des mêmes figures actorielles, la récurrence de métaphores où le comparé est le soleil ou la lumière, le rôle fédérateur de la paronomase ظلم / ظلام qui associe deux niveaux du discours: un niveau figuratif et un niveau thématique[3].

Quant à la cohérence du discours, son unité est réalisée à deux niveaux: un niveau global qui verrouille l'ensemble où

> la présence constante d'un schéma sous-jacent unique [...] relie des motifs étrangers les uns aux autres[4];

il s'agit de la figure de Jésus-Christ le présent-absent qui hante tous les chapitres; de plus, à un autre niveau, chaque partie a quelque chose en commun avec au moins une autre partie: la thématique de l'inconscient collectif associée à la thématique de la responsabilité collective sert de liant à plusieurs chapitres, notamment 4, 7 et 13;

---

[1] - Beirut, Sidon, "عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث"، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع

[2] - Dans cette partie où nous traitons des notions de "cohérence" et de "cohésion", nous nous fondons sur l'étude citée plus haut de Jacques Fontanille, "Isotopie: cohérence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature, op. cit.*, pp. 15 – 40.

[3] - L'expression "niveau thématique", qui appartient à la sémiotique, s'oppose à celle de " niveau figuratif", qui désigne, en gros, l'ensemble des termes qui renvoient à des objets ou des éléments que l'on peut percevoir dans le monde sensible.

[4] - *Ibid.*, p. 20.

> Je suis la lumière du monde. Celui qu vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie.[1]

La lumière projette son antonyme, les ténèbres ou l'obscurité: la cité inique est une cité obscure; ici intervient une paronomase intraduisible en français: "zolm/ zalam (ظلم/ظلام) qui autorise la transmutation de l'injustice en obscurité. Le parcours est déjà esquissé dans le prologue où sous l'expression "cité obscure" (madina mozlema مدينة مظلمة) l'on trouve aussi bien ظلم (injustice) que ظلام (obscurité); le détour par l'étymologie est relayé par une métaphore filée où les hommes, privés de conscience sont comparés à une cité plongée dans une nuit sans lune. La personnification qui permet de passer de Jésus à la conscience humaine permet de mettre en évidence une composante fondamentale de l'allégorie: la coexistence simultanée du sens littéral et du sens "profond"; en effet, Jésus est Jésus, mais il est aussi et en même temps l'incarnation de la conscience humaine. D'autre part, une entité abstraite, l'Ordre, devient un actant destinateur, du point de vue du Centurion, qui représente en un premier temps les Romains: c'est l'Ordre, adoré comme une idole par le soldat romain, qui repose l'esprit et la pensée et transforme le soldat en un ustensile docile. Un peu plus loin, il est question du "conflit entre l'Ordre et la Conscience"[2]. Et d'ailleurs, le narrateur se rendant, dans l'épilogue, maître des lieux, après le dénouement trop connu du drame immémorial sur le sommet désolé du Calvaire, propose une relecture du texte comme le récit du conflit entre les forces vitales (instincts et pulsions), raison et conscience. De même le christianisme (deuxième partie: "Chez les Apôtres"), à l'aube du message christique, est entré en conflit avec le dogmatisme de la religion juive telle qu'elle était pratiquée à cette époque par les fils d'Israël, préoccupés avant tout d'appliquer à la lettre les préceptes de leur religion (première partie; c'est aussi, dans l'ordre de l'histoire, ce

[1] - *Op. cit.*, 8 / 12 – 13.

[2] - *Op.cit.*, fin chapitre 10, p. 113. Ce conflit entre des entités abstraites permet de rapprocher une œuvre comme *Une cité inique* de la Psychomachie, genre en honneur au Moyen Age, dès le Ve siècle, fondé sur un conflit psychologique, genre allégorique par excellence.

> **se sont égarées auparavant. Ils demeurent incapables de diriger ces forces de telle sorte qu'elles puissent les prémunir contre l'erreur.[1]**

Ce faisant, il transforme ce récit également en allégorie en transformant les acteurs de cette journée en forces ou valeurs abstraites. Nous avons, en effet, trouvé dans *La Littérature française du Moyen Age* de D. Boutet et A. Strubel[2] une définition opératoire permettant de cerner ce phénomène, l'allégorie, qu'ils appellent "procédé", ce procédé se caractérisant, condition nécessaire, par le double sens. Les indices qui orientent l'interprétation vers une lecture allégorique sont, toujours d'après ces deux auteurs:

a) un sens littéral qui paraît insuffisant, invraisemblable ou paradoxal,
b) les commentaires de l'auteur lui-même, particulièrement dans le prologue,
c) "la fiction du songe",
d) Un réseau d'images,
e) La personnification.

Or si le sens littéral de ce récit peut paraître "suffisant", dans le sens de cohérent, en revanche il demeure certainement non motivé comme nous l'avons souligné au début de cette étude. De plus, la lecture allégorique du récit s'inscrit en filigrane dès le prologue où la décision prise par les fils d'Israël de crucifier le Christ est donnée à lire comme la décision de se défaire de la conscience humaine et d'"éteindre sa lumière"[3]. En outre, la métaphore conscience/ lumière constitue un champ lexical et sémantique disséminé dans la totalité du texte. Cette métaphore permet de baliser le texte dans sa dimension textuelle selon un parcours orienté: dès le prologue, comme nous l'avons mentionné plus haut, se trouve posée l'équivalence Jésus/ conscience; à son tour, la conscience est transformée en lumière en même temps qu'elle opère la jonction Jésus/ conscience, qui fait écho à la parole de Jésus dans *L'Evangile de Jean*:

---

1 - *Op. cit.*, p. 251.
2 - Paris, PUF, collection "Que sais-je?", pp. 49 – 52.
3 - *Op. cit.*, p. 12.

bergère, le philosophe grec, le Mage, sans compter les soldats romains. Le seul nouvel acteur introduit à la fin du récit est le Juif qui finit par se convertir. La plus grande partie du récit dans ce chapitre est prise en charge par le dialogue entre le Philosophe et le Mage.

Le Mage, à son tour, relie ce chapitre au chapitre suivant. En effet, il quitte le mont du Calvaire pour se rendre auprès des Apôtres dans le chapitre 19 qui prend dans sa presque totalité la forme d'un monologue où le Mage se livre à une interprétation, une relecture et une expansion du Sermon sur la Montagne[1]. Ce chapitre, le dernier, avant le chapitre conclusif reprend ainsi le premier chapitre (après le prologue) en ce sens qu'il lui correspond métonymiquement; en effet, le premier chapitre narratif est intitulé "Sur le sommet de la montagne", le chapitre 19 est "un retour au Sermon sur la montagne".

Si la deuxième partie se caractérise en gros par son caractère délibératif, la troisième, en revanche, présente un caractère nettement judiciaire avec la présence emblématique du sage grec en rupture d'idéologie, ayant réalisé que la philosophie grecque était trop à l'étroit dans son carcan logocentrique.

L'épilogue confère au récit l'aspect d'un apologue; soit dans son sens premier de "court récit imaginaire ou parfois réel dont se dégage une vérité morale" ou dans le sens qu'il prend par extension d'"événement dont se dégage une leçon morale"[2]. En effet, la voix blanche, "off" du narrateur prend entièrement en charge le discours pour évaluer les événements racontés et pour extraire la quintessence du récit:

> Si les hommes savaient écouter les avertissements, ils auraient su comment extraire la morale et les leçons de cette journée. Mais ils sont toujours sourds aux admonitions. Ils ont bien vu, en effet, comment les habitants de Jérusalem se sont égarés bien loin du droit chemin quand des forces diverses se sont jouées d'eux, forces partagées entre le bien et le mal; le mal triompha du bien; ils finirent par s'égarer au lieu de suivre le droit chemin; ils ne sont toujours pas conscients de leurs actions. Ils demeurent toujours en proie à ces forces qui les mènent à leur perte de même que de nombreuses nations

[1] - *Evangile selon Matthieu*, 5 / 1 – 12, *Op. cit.*, p.1449.

[2] - Selon le *Trésor de la langue française* en ligne, Centre National de ressources textuelles et lexicales.

long et peu pertinent de passer en revue ici. Néanmoins il revint sur sa décision et décida de s'engager dans cette guerre, l'une des raisons de ce revirement étant la pression de l'opinion publique réclamant incessamment l'intervention de l'armée égyptienne pour secourir les Palestiniens. Cette convergence émane-t-elle d'une même vision humaniste, accordant la première place à l'homme?

Ce chapitre introduit un nouvel acteur, associé à la notion de vérité, selon la philosophie grecque rationaliste: c'est l'Athénien ou le Philosophe grec.

Le chapitre se termine par l'exécution du Centurion. Cette fois-ci la sanction de la situation dans son ensemble est prise en charge par l'un des camarades du Centurion.

Le chapitre 17, "Pilate" entretient un rapport avec le chapitre précédent par le biais de la place qu'y occupe la philosophie grecque et également avec la première partie, intitulée "Chez les Israélites", dans son ensemble, à travers les sages d'Israël, comme si Pilate le Romain, cumulant une bonne connaissance de la philosophie grecque et du savoir d'Israël, était, au point de vue narratif, l'intermédiaire entre deux mondes. Il est, de ce fait, un élément de cohérence discursive puisqu'il relie en fait trois mondes séparés: le monde grec, le monde juif et le monde romain, au titre de représentant de Rome à Jérusalem et d'interlocuteur du sage grec. Il représente aussi les "vertus" laïques et civiques, par opposition aux "vertus" rationalistes des Grecs et des "vertus" religieuses des Juifs[1]. Il est donc un représentant de l'Ordre, face à la raison et à la conscience. Cette opposition est relayée à la fin du chapitre par l'opposition – irréductible, selon le sage grec – entre la foi en la vie, la foi en la force de la religion et la foi dans le pouvoir de la raison à guider les hommes.

Le passage au chapitre 18 est narrativement motivé par le déplacement d'un acteur, le sage grec, du palais de Pilate au mont du Calvaire. Ce chapitre rassemble tous les acteurs du récit qui étaient apparus avant cela sans jouer un rôle de premier plan: la petite

[1] - *Ibid.*, p.212.

réflexions des Apôtres rapportées au style indirect sont suivies de l'intervention du narrateur/ destinataire, sanctionnant la valeur et la validité des arguments avancés.

Changement actoriel radical dans la troisième partie dans la mesure où les Romains, particulièrement l'armée romaine évoquée auparavant, dès la deuxième partie, par le biais du Centurion, occupent le devant de la scène. Cette partie est d'ailleurs intitulée "Chez les Romains". Le chapitre 14 s'ouvre sur un nouvel acteur, le général romain, présenté comme un modèle de fermeté et de sévérité. Suit un récit qui constitue une sorte d'*exemplum*, illustrant les attributs du général.

Le chapitre 15 est relié au précédent par le fait qu'il est centré sur le même acteur; il contient également un débat autour de la guerre juste entre le Centurion et quelques-uns de ses camarades dont les convictions sont aux antipodes de celles du général. L'événement qui permet d'opposer dramatiquement les deux points de vue est le siège d'une ville se trouvant à proximité; le chapitre se termine par l'identification du général à l'Ordre. Disons du moins que le monologue sur lequel se clôt le chapitre en fait un représentant prototypique de l'Ordre.

Le chapitre 16 contient deux discours judiciaires, un discours d'accusation et un discours de défense, tenu pour l'accusé lui-même où il évoque les conditions d'une guerre juste. Cette conception de la guerre juste n'est pas sans évoquer la thématique de la guerre juste chez Erasme et Rabelais, notamment dans *Gargantua* où Grandgousier ne se résout à la guerre qu'à son cœur défendant, ayant usé de tous les moyens pacifiques pouvant éviter les hostilités. M. Kamel Hussein a-t-il donc fréquenté ces auteurs? Simple coïncidence? Similitude de conjonctures? Dans la mesure où l'auteur fut contemporain des questions posées à l'Egypte, à ses politiciens, à l'opinion publique, par la guerre de Palestine: fallait-il s'y engager ou s'abstenir? L'on sait que la première résolution prise par le Premier ministre à cet égard fut de s'abstenir pour des raisons qu'il serait trop

la décision de s'abstenir, en conformité avec le commandement du Christ. A la fin du chapitre réapparaît le narrateur en tant que destinataire sanctionnant les discours et l'action du sujet, qui est un sujet collectif, malgré la diversité des opinions émanant de lui, puisqu'en tant que sujet d'action, les Apôtres prirent en commun la décision de ne pas agir (ne pas faire, en termes de sémiotique narrative). Le commentaire du narrateur a un caractère nettement sophistique; en effet, la décision des Apôtres est bien ou mal fondée selon qu'on l'évalue au point de vue métaphysique ou au point de vue purement humain et rationnel. Véritable tourniquet qui suspend le jugement, puisque cette dialectique sophistique est compliquée par le fait que même le calcul rationnel, qui prévoyait l'extinction du christianisme avec la crucifixion du Christ, s'est avéré, par rétrospection, mal fondé.

Le raisonnement sophistique prend également la forme du *distinguo* où il s'agit de distinguer une motivation fondée sur l'amour du Christ d'une autre fondée sur la haine de ses bourreaux[1].

Le chapitre 13 enchaîne sur le mouvement amorcé virtuellement à la fin du chapitre précédent avant l'intervention du narrateur; le messager dépêché auprès du Christ revient leur communiquer sa volonté: le désir de les voir se disperser dans le monde, avec promesse de les retrouver après trois jours. En effet, le chapitre 13 est intitulé "La sortie des Apôtres". Il contient une nouvelle réflexion sur la conscience collective. De même un raisonnement sophistique sous forme de distinctions subtiles entre la crainte de l'injustice et le souci de la justice[2].

Après leur sortie de Jérusalem, les Apôtres sont témoins d'une scène qui suscite une réflexion sur le mal dans le monde et qui n'est pas sans évoquer la célèbre scène du "nègre de Surinam" dans le *Candide* de Voltaire. Il s'agit, en effet, d'une mutilation infligée par ceux qui sont en position de force aux plus faibles, esclaves ou prisonniers; Les

[1] -*Ibid.*, pp. 143 – 144.
[2] -*Ibid.*, p. 152.

Ce chapitre qui semble purement gratuit nous invite de par ce fait à nous interroger sur sa fonction dans le récit. Il renvoie implicitement au chapitre intitulé "Lazare" où est suggérée l'assimilation de Lazare à la conscience pécheresse et repentie, morte et ressuscitée; en effet, l'Apôtre affirme que le tourment des incroyants n'est pas physique, mais psychique; c'est le tourment de la conscience; la douleur, ajoute-t-il n'est pas un châtiment ou une expiation, mais le résultat naturel d'un dysfonctionnement qui n'a aucun rapport avec l'esprit[1]. Cette malade souffrant dans son corps serait-elle le répondant de Lazare souffrant dans son âme? Serait-elle le répondant humain des souffrances du Christ? En effet, la présence de trois faibles femmes auprès du corps souffrant de la jeune malade ne peut qu'évoquer en filigrane la scène à la fin des *Evangiles* où se trouvent près du tombeau du Christ, une (*Evangile de Jean*), deux (*Evangile de Marc*), trois (*Evangile de Jean*) ou plusieurs (*Evangile de Luc*) femmes.

Le statut de ce chapitre demeure ambigu, comme demeure ambiguë cette innovation que l'on observe dans ce chapitre: l'attribution de paroles fictives à des personnages réels, qui plus est, appartenant à la sphère du sacré.

Ce chapitre est relié par un lien assez lâche au chapitre suivant par le biais de la figure actorielle de l'Apôtre, qui sort de la maison de la malade – laquelle finit par mourir à la fin du chapitre – pour se rendre au lieu où sont réunis les autres Apôtres. Le chapitre 12 est alors consacré au débat qui a lieu entre les Apôtres. Il s'agit, encore une fois, d'un feu croisé dont l'ensemble forme un discours délibératif autour de l'action qu'il faudrait adopter après la condamnation du Christ par le Sanhédrin d'abord, par le tribunal romain ensuite. Le premier faisceau d'arguments converge vers la décision d'avoir recours à la force pour arracher le Christ aux mains de ses bourreaux, au nom de l'humanité selon l'un, de la justice selon l'autre, de l'amour selon un troisième, ou encore de la religion dont il est le pilier, enfin au nom de la gloire personnelle. Mais finalement les Apôtres prennent

[1] - *Ibid.*, p. 122.

extérieurs au roman lui-même: texte médical, textes des *Evangiles* auxquels il donne l'illusion de s'articuler alors qu'il trace par ce geste, cette illusion, un creux, un manque; en effet, des paroles sont attribuées des personnages réels, à la Vierge Marie, à Jésus que, historiquement (i.e. selon l'histoire) ils n'ont jamais tenus. En effet, il s'agit, dans ce chapitre, d'une jeune malade en proie à des accès de douleur atroces que seul l'opium peut calmer. La Vierge Marie, au titre de voisine de la jeune femme se trouve à son chevet, ainsi que Marie-Magdeleine. La Vierge Marie demande à Jésus, par l'intermédiaire de l'un des apôtres, d'arracher la jeune malade à ses souffrances; Jésus répond toujours par la même médiation qu'il n'a affaire qu'aux maladies de l'âme qu'il est chargé de sauver; il n'a pas été mandaté pour guérir les maux du corps ou pour ressusciter les morts, sauf dans les cas où il s'agirait d'opérer un miracle pour porter les hommes vers la foi; il ne peut contrarier les desseins de Dieu dans les corps s'ils sont en proie à un dysfonctionnement causant la maladie.[1] L'on voit ici réapparaître l'opposition corps/ esprit qui s'était déjà profilée au chapitre 9. Suit un dialogue entre la Vierge et l'Apôtre où l'on ne peut distinguer la part de discours personnel et celle du discours rapporté. Personnages réels, discours fictifs donc, du moins non avérés historiquement.

Ce dialogue est un dispositif qui permet de mettre en place une réflexion sur la place, le rôle de la douleur dans la vie humaine. Le chapitre dans son ensemble convoque la figure auctoriale au cœur même de la narration: les réflexions cliniques sur la douleur, la description de la douleur dans son rapport à l'âme, de l'effet de l'opium sur la douleur..., renvoient au savoir de l'auteur, inscrivent donc cette figure auctoriale au sein du récit, implicitement, car le narrateur demeure un narrateur extradiégétique: il n'intervient pas en tant que personnage, mais en tant qu'observateur, témoin immémorial d'un événement à jamais actuel, comme il le dit dans le prologue.

[1] - *Ibid.*, pp. 120 – 122. Nous traduisons librement.

malheurs. L'on voit également apparaître une nouvelle thématique, l'Ordre, la discipline, qui entre ouvertement en conflit avec la thématique principale du récit, la conscience humaine, à travers le dialogue de la Magdeleine et du Centurion:

> Le soldat chez nous [chez les Romains] ne doit pas réfléchir; il n'a d'autre dieu que l'Ordre, cet ordre qui met son esprit et sa pensée en repos et fait de l'homme une machine docile de sorte qu'il est tout excusé vis-à-vis de lui-même lorsqu'il se retrouve sans conscience,

dit le Centurion[1].

Ce conflit se résout par le triomphe tout théorique et abstrait, de la conscience, à l'issue de la discussion qui a lieu entre La Magdeleine et le Centurion, celui-ci s'engageant vis-à-vis d'elle à ne plus "ignorer" sa conscience. Il sera défini plus loin, après sa fin tragique, comme "le traître qui a contracté la maladie de la conscience".[2]

La dernière partie reprend sous forme actualisée le mouvement virtuel de l'épouse de l'Accusateur, laquelle a totalement disparu du récit.

Dans le chapitre 10, nouveau triomphe de la Conscience sur l'Ordre; en effet le Centurion voit dans la parole bien connue de Jésus Christ face à la femme adultère: "Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre"[3] "le triomphe de la conscience sur l'ordre"[4].

Le concept de l'ordre se précise dans le monologue du Centurion: il oppose le concept temporel de l'ordre au sacré auquel il ne convient pas de toucher; il se rapproche de par son opposition non plus de la conscience mais du religieux, du sens de la laïcité, ordre temporel donc par opposition aux ordres divins.

Triomphe intéroceptif (dans l'âme du Centurion) qui débouche sur un conflit extéroceptif (dans le monde) à la fin du chapitre.

Le chapitre 11, qui se trouve au cœur même du livre (en tenant compte du prologue) semble jouir d'une autonomie presque complète alors qu'il entre en correspondance avec de nombreux autres discours

---

[1] - *Op. cit.*, p. 99.

[2] - *Op. cit.*; chapitre 16, p.205.

[3] - *L'Evangile selon Jean, Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Alliance biblique universelle – Le Cerf, deuxième édition, *Jean*, 8 / 7; parole citée dans *Cité inique*, p. 110.

[4] - *Op. cit.*, p. 110.

monologue qui est une sorte de discours délibératif débouchant sur un dilemme: impossibilité de choisir entre deux voies, deux issues également malheureuses. C'est pourquoi il se rabat sur un point de vue zéro[1]. Mais ce chapitre est relié à ce qui précède par

a) la thématique du débat, ou plutôt la forme discursive du débat, même si ce débat est un conflit intérieur.
b) La présence d'un acteur, apparu antérieurement, l'Accusateur; ce qui donne lieu à un nouveau point de vue sur l'Accusateur et, métonymiquement, sur son discours.
c) Une thématique subsidiaire est reprise, celle de la conscience ou de l'inconscient collectif.

Le chapitre 8, par contre, est étroitement relié à ce qui précède; il est annoncé par prolepse, puisque tous les acteurs que nous avons déjà rencontrés dans les chapitres précédents, l'Accusateur, le Mufti, Kiaffa se retrouvent dans un même lieu, la Salle des Conférences (ou Sanhédrin), qui donne au chapitre son titre éponyme et puisqu'ils avaient déjà annoncé leur intention de joindre ce lieu. Ce lieu est également un carrefour où se croisent plusieurs points de vue; à l'issue du conciliabule domine, au début, la voix de la raison, puis finit par triompher la voix de la foule anonyme.

Le chapitre 9 inaugure la deuxième partie. Son incipit est une analepse qui opère un changement de lieu, puisqu'il nous transporte à Magdala, lieu de naissance de La Magdeleine. Le récit analeptique conduit l'acteur principal de son village natal de la région de Galilée vers Jérusalem. Ce chapitre est le lieu où se profile un axe nouveau que l'on retrouve à nouveau au chapitre 11: la séparation du corps et de l'esprit, selon la conception de Marie Magdeleine; la prostitution est pour elle un moyen de venir à bout de son orgueil qui a causé un conflit meurtrier dans son village natal, conflit dont son frère fut la victime; la prostitution n'engage que son corps; elle est un moyen d'expier la mort de son frère, d'avilir ce beau corps qui a causé tant de

[1] - Selon Frans Van Eemeren et Rob Grootendorst, les auteurs de *La Nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996, p. 51, il s'agit d'un point de vue qui n'est ni positif ni négatif, que l'on peut gloser par "je ne sais pas....".

qui le voit naître- au sujet du message christique. La crucifixion du Christ est une cause juste, selon la raison, du point de vue juif, puisque les innovations radicales apportées par ce message constituent une véritable menace pour la raison d'être, pour la cohésion et la spécificité du peuple juif, mais injuste en toute conscience. Le chapitre se clôt sur le discours du père, qui affirme l'impossibilité d'arriver à une vérité absolue en ce monde et qui déplore la confusion du politique et du religieux.

Les deux chapitres 3 et 5 présentent donc trois points de vue sur le discours de l'Accusateur: un point de vue autodiégétique, vision réflexive de l'Accusateur sur lui-même, un point de vue intradiégétique, le fils du Mufti rapporte le discours de l'Accusateur, qu'il a entendu de ses propres oreilles à son père, observateur extradiégétique.

Le chapitre 6 semble déconnecté de ce qui le précède; il commence, tout comme les chapitres 3, 5 et 9 par ce que Genette appelle des "énoncés fictionnels", "le *fiat* de l'auteur de fiction"[1]: "Il y avait...": "Il y avait, parmi les notables des fils d'Israël, un jeune homme..."[2]; "Il y avait à Jérusalem..."[3]; "Il y avait dans le village de Magdala..."[4]. Ce chapitre entretient également un rapport privilégié avec le chapitre 4, puisqu'il nous réintroduit -via Lazare- dans l'échoppe du forgeron. Ce chapitre est un chapitre fondamental parce qu'il identifie Lazare et la conscience pécheresse; Nous y reviendrons. Nous retrouvons dans ce chapitre le Marchand et nous assistons à la transformation qu'il subit, voire à sa conversion.

De même le chapitre 7 consacré à Kiaffa le grand prêtre n'enchaîne pas sur ce qui précède. Il se compose de deux parties: une analepse qui est une sorte de biographie intellectuelle du grand prêtre, et ensuite – par opposition aux autres chapitres, qui présentent une ressemblance notable avec les dialogues socratiques – un long

[1] - *Fiction et diction*, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991; p.51.
[2] - Incipit du chapitre 3, *op. cit.*, p. 31
[3] - Incipit du chapitre 5, *op. cit.*, p. 41.
[4] - Incipit du chapitre 9, *op. cit.*, p. 89.

égocentrique; cette image se transforme radicalement après avoir écouté, sous forme de discours rapporté par son interlocuteur, la parole du Christ: Dieu est amour. Cette parole a l'effet d'un tourniquet: la transformation qu'elle opère sur la jeune femme rejaillit, au chapitre suivant, sur son époux.

Nous sommes ensuite (chapitre 4) transportés dans l'échoppe du forgeron auquel le Marchand avait demandé la confection de grands clous; un même acteur, l'Accusateur, sert de relais entre les deux chapitres. La scène dans l'échoppe du forgeron entre le forgeron et le Marchand est vue à travers le point de vue du jeune seigneur. Nous apprenons que les clous que réclame le Marchand sont destinés à la crucifixion du Messie. Cette scène est une illustration du pharisaïsme juif, en même temps qu'elle pose les premiers jalons d'un axe qui traverse l'œuvre de bout en bout: la conscience ou l'inconscience de la foule, thématique présentée au point de vue du Pharisien: les êtres humains ne seront pas châtiés pour les crimes commis au nom de la collectivité. Elle se termine par un dialogue entre l'Accusateur et son ami, dialogue portant sur la conscience et la raison, diptyque qui constitue, par la suite, l'un des éléments de la cohérence discursive.

Quant au cinquième chapitre, il ne s'articule pas à celui qui le précède, introduisant deux nouveaux acteurs, le Mufti et son fils. Le débat entre les deux acteurs participe pourtant de la cohésion textuelle puisque le débat a pour thème le discours de l'Accusateur dans la Salle des Conférences, discours déjà mis en scène dans le rapport qu'en fait l'Accusateur à sa femme dans le chapitre trois? Le fils amorce la discussion en soulignant la valeur esthétique du discours, cette valeur étant, aux yeux du locuteur, un argument en faveur du bien-fondé de la thèse défendue par l'Accusateur: nécessité de condamner Jésus à la crucifixion au nom des Fils d'Israël, argument mis en doute par le père, le Mufti, reprochant à son fils de s'être laissé prendre dans les rets des ornements du discours. L'axe conscience/ raison est repris et enrichi par l'idée de l'incompatibilité qui existe entre les deux instances sur ce point litigeux –pour l'époque

d'emblée entre le Christ et la conscience humaine; de plus la conscience est transformée en soleil ou lumière. De même, parallèlement, la cité inique, privée de lumière devient une cité sombre[1]. Dans le dernier chapitre avant l'épilogue, lorsque brusquement le Mont du Calvaire est plongé dans l'obscurité en plein midi, les divers personnages présents réagissent différemment: le Mage est convaincu que l'obscurité entretient une relation avec la conscience; les femmes qui se trouvent là attribuent l'obscurité (ظلام) à l'injustice (ظلم) commise par les Juifs. Cette réitération de la métaphore de la conscience-lumière en fait une image centrale dans l'œuvre.

Le deuxième chapitre (le premier après le prologue, chapitre inaugural de la partie intitulée "Chez les Israélites") décrit l'activité coutumière de la ville de Jérusalem et d'un lieu adjacent, la montagne du Calvaire. Si l'état des bergers tôt partis pour la montagne est euphorique, la situation des habitants de la ville sur laquelle se clôt le chapitre est plus sombre; il est plus particulièrement question des gens d'esprit engagés dans un débat serré autour de "l'homme porteur d'une innovation".[2] Le point de vue à travers lequel le Christ est saisi, inhérent au texte, est négatif: c'est un être *atopos*[3], en dehors de la collectivité, une menace pour l'*homonoia*. En effet, l'Accusateur, s'adressant à son épouse, justifie par ces paroles les charges d'accusation qu'il a accumulées contre le Christ:

> **Il veut placer les ignorants au même rang que nos pareils, rendre les pauvres égaux à nous-mêmes, et de ce fait abolir l'ordre sur lequel est fondée la vie des fils d'Israël.[4]**

Dans le troisième chapitre introduisant de nouveaux acteurs, l'on assiste au dialogue au ton d'abord léger, frivole, ensuite, graduellement de plus en plus grave entre l'Accusateur et sa jeune épouse. Celle-ci projette d'elle-même dans la première partie du dialogue l'image d'une jeune écervelée, coquette et foncièrement

---

[1] - *Idem.*
[2] - *Ibid.*, p. 19.
[3] - Le terme correspondant en arabe est بدعة , qui signifie une innovation pertubatrice, est attribué à Jésus par les Juifs. Ce terme est explicitement évoqué dans le récit p. 43 et p. 44. De même p. 57.
[4] - *Op. cit.*, p. 23.

Luc (7 38): "se plaçant par derrière [Jésus]...", en revanche il court-circuite plusieurs récits, "décontextualisant" cette parole de Jésus: "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël" (Matthieu, 15 – 24).

L'auteur joue donc avec l'histoire; dans le sens où il la manipule, créant une vaste prosopopée au cœur de laquelle se trouve la crucifixion de Jésus Christ. Par la prosopopée, selon le *Gradus*[1], "l'absent est installé dans le présent". Mais ce sont les lecteurs de ce récit raconté au passé qui deviennent témoins de l'événement immémorial, mais surtout des discours qu'il a suscités et de ceux qui se substituent à lui:

> Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.[2]

Le roman est divisé en trois parties, plus un prologue et un épilogue. La première partie contient 7 chapitres, la seconde 5 et la dernière 6. Ce qui fait, en incluant le prologue et l'épilogue, en tout 20 chapitres.

Dès le prologue est formulé l'argument central du récit: la décision du Sanhédrin de réclamer la crucifixion du Christ. Mais en même temps que le ressort dramatique est déclenché, se déploie, sur le plan herméneutique, le mode de lecture exigé par le texte: un mode de lecture allégorique et symbolique à la fois. Nous rappelons que la symbolisation est un mode de signification qui a un caractère énigmatique et polysémique, par opposition au mode de signification intellectuel et bidimensionnel de l'allégorie[3]. En effet, après avoir rappelé que ce jour-là les Israélites ont réclamé aux Romains la crucifixion du Christ, le narrateur poursuit: "Ce jour là les hommes ont voulu tuer leur conscience"[4]. Une équivalence est donc ainsi posée

---

[1] - Dupriez, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires* (dictionnaire), Paris, U.G.E., collection 10 / 18, 1994.

[2] - *Op. cit.*, p. 13.

[3] - Cl. Cl.-G Dubois, "Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, op. cit.*, pp. 25 – 26.

[4] - *Ibid.*, p. 12.

Par ailleurs, l'on peut dire que sur les 20 chapitres dont se constituent le récit, seuls quatre[1] sont à dominante narrative, dans la mesure où ils contiennent un sommaire dans le sens que lui donne Genette de récit d'action (suite de changements d'état).

Nous devons noter aussi des éléments purement gratuits au point de vue de la narratologie, ou du déroulement du récit, dans le sens où ils ne contribuent nullement à la progression du récit, tels que la scène entre le jeune procureur et son épouse, laquelle ne réapparaît plus par la suite ou le chapitre 11 sur lequel nous nous étendrons un peu plus loin.

D'autre part, ce texte semble à la première lecture manquer de cohérence, i.e. former "un tout porteur de signification"[2], dans le sens où chaque chapitre est un nouveau début introduisant de nouveaux acteurs. Mais il devient évident par la suite que tous ces chapitres possèdent ensemble une partie ou un élément qui leur est commun; de plus chaque chapitre possède quelque chose en commun avec au moins un autre chapitre, structure qui assure la cohérence discursive et la cohésion textuelle[3]. La partie commune est la présence-absence de Jésus tout au long du récit, figure centrale qui n'intervient dans le récit que sous forme de discours rapportés par une tierce personne, mais centre de mire de la conversation de tous les acteurs de ce drame essentiellement d'ordre discursif. Mais encore une fois à cette règle générale du récit, il y a une dérogation: la scène qui clôt le chapitre 9, mettant face à face Jésus et Marie-Magdeleine; cette scène est partiellement calquée sur le récit des *Evangiles*: motif des larmes coulant sur les pieds de Jésus, les lavant, des parfums, des cheveux essuyant les pieds du Messie; l'auteur se montre particulièrement attentif à certains détails du récit: lorsque, avec Marie Magdeleine nous "voyons" pour la première fois le Messie dans le récit, il nous apparaît de dos, en conformité avec la scène décrite dans l'*Evangile* de

[1] - Les chapitres 9 et 10, 14 et 15.

[2] - "Isotopie: coherence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature*, Jacques Fontanille, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999, p. 15.

[3] - Nous suivons ici les analyses de J. Fontanille dans l'ouvrage cité plus haut.

Inutile de souligner que, parmi les divers genres littéraires, le récit est celui qui possède la plus grande latitude au point de vue chronologique.
Nous pouvons également soutenir – au risque de généraliser- qu'il s'agit d'un récit sans *mimésis*: les événements, le plus souvent, ne sont pas représentés; ils sont commentés à travers le prisme d'une multiplicité de points de vue. En effet, le dialogue dans le récit canonique participe de la dynamique de la narration, dans la mesure où, souvent, il lui sert de substitut; dans ce cas, il reflète un point de vue focalisé sur l'événement, par opposition au point de vue zéro du narrateur. Or dans notre "roman" les dialogues ont souvent une fonction heuristique et dialectique, dans la mesure où il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une antilogie essentiellement axée sur un savoir manquant, à constituer, sur un événement majeur dans l'histoire de l'humanité: le procès du Christ. Les rares exceptions permettent de sauvegarder l'unité de temps, i.e. les événements qui excèdent la journée du fatidique vendredi sont racontés; ainsi dans les chapitres 3 et 5, la réunion dans la salle des conférences est relatée deux fois, une fois par le procureur qui en fait le récit à sa jeune épouse, une deuxième fois par le fils du Mufti à son père; dans le dialogue opposant ces deux acteurs, deux images se profilent du Procureur, héros, selon le fils, au nom des hauts intérêts du peuple juif, anti-héros aux yeux du père, qui l'accuse d'avoir menti par omission, se servant d'une partie du discours qu'il avait lui-même (le Mufti) prononcé, en négligeant l'autre, faisant dire au discours de ce fait autre chose que son sens originel. Nous avons ainsi une forme de discours qui se substitue à l'événement, en même temps qu'il le commente. Le dialogue permet donc de représenter l'irreprésentable...irreprésentable selon les normes du récit, les normes que le récit s'est imposées lui-même: faire tenir l'action dans une journée, du lever au coucher du soleil.

narrateur, instance intermédiaire entre l'écrivain et le lecteur. Ceci entraîne une réflexion sur le statut du narrateur, mais c'est une autre histoire à laquelle nous reviendrons. Nous voulons simplement souligner ici, preuve à l'appui, la coexistence au sein du texte d'énoncés de même force illocutoire qui se contredisent.

Quel que soit le statut générique de l'œuvre, nous devons convenir de prime abord qu'il s'agit d'un récit; du récit, elle possède les paramètres fondamentaux, le sommaire presque exclusivement monopolisé par le narrateur de cet étrange récit; nous disons "presque", parce que la scène du prétoire, qui a eu lieu le jour précédent, est racontée par le procureur à sa femme et ensuite par le fils du Mufti à son père. Ces discours rapportés ne peuvent s'expliquer que par le souci de respecter la règle des vingt-quatre heures que semble s'être imposée le narrateur-récitant: les événements qu'il raconte devant s'insérer tous le jour du vendredi saint du lever au coucher du soleil, excepté les chapitre 9 et 10 où il raconte le passé de Marie Magdeleine (appelée La Magdeleine, en référence à son village natal) et les chapitres 14 et 15 où il est question du général romain et de l'exploit du Centurion. Or cette règle que s'impose *de facto* le récit se conçoit difficilement en dehors du théâtre classique.

De plus, si les descriptions sont atrophiées dans le récit, la scène occupe une place prépondérante; ce qui apparente cette œuvre atypique autant au roman qu'au théâtre. Par ailleurs certains mécanismes du texte l'apparentent à la narration: fréquence de la prolepse:

> Aucun des habitants de Jérusalem ne pouvait s'imaginer que ce jour serait un jour dont se souviendraient tous les humains tout au long des siècles [1].

Recours à l'analepse pour raconter le passé de la Magdeleine de manière à motiver sa présence à Jérusalem; cette analepse est également une réflexion sur les raisons qui auraient poussé l'illustre pécheresse vers la prostitution, une réflexion philosophique sur la dualité du corps et de l'esprit.

[1] - *Op. cit.*, p. 17.

> sous l'emprise du mal, ils furent incapables de voir <u>la vérité qui est pourtant plus claire que la lumière du jour</u> [1].

Enoncé qui présuppose

a) qu'il existe <u>une</u> (i.e. une seule) vérité,

b) que cette vérité est connaissable.

Cependant le Mufti dit, à la fin du chapitre 5:

> Si vous êtes en quête d'une vérité immuable, cherchez là ailleurs que dans ce monde, ailleurs que chez l'homme.[2]

Enoncé dont l'orientation argumentative est diamétralement opposée à celle de l'énoncé précédent, à savoir l'impossibilité d'accéder à une vérité certaine.

Dans le chapitre 17, intitulé "Pilate", le personnage éponyme est informé du jugement du Centurion, accusé de traîtrise , ainsi que de sa condamnation; le messager ajoute que le général qui l'a traduit en justice, fut victime d'un accès violent de fièvre délirante:

> Beaucoup pensent que l'action perpétrée contre le Centurion est la raison de cette fièvre cérébrale, cependant que d'autres affirment qu'il est en proie à cette fièvre que contractent les soldats combattant dans des régions marécageuses, qu'elle est donc sans rapport aucun avec les tourments de la conscience ou les troubles psychologiques.[3]

Le narrateur n'intervient pas pour trancher entre les deux opinions émises pour interpréter un phénomène: cas pathologique ou psycho-somatique?

De même, Pilate, le préfet romain de Judée, mais aussi personnage du récit, s'exclame – à l'intérieur d'un discours rapporté par Kiaffa, prêtre d'Israël: "La vérité! Quelle vérité?". Il est vrai que ces paroles sont celles de personnages mis en scène. Mais dans le dernier cas, l'énoncé est sanctionné[4] positivement par un autre acteur, Kiaffa, qui exprime le regret de n'être pas lui-même l'auteur de cette parole. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle est prise en charge par le

---

[1] - دكتور محمد كامل حسين، قرية ظالمة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، "سلسلة الجوائز"، ٢٠٠٦ ، ص. ١١ . Nous traduisons et nous soulignons. Sauf mention contraire, c'est toujours nous qui traduisons.

[2] - *Ibid.*, p. 48.

[3] - *Ibid.*, p. 210.

[4] - Nous employons ici le verbe "sanctionner" dans le sens que prend le terme "sanction" en grammaire narrative; ce terme désigne la quatrième et dernière phase du programme narratif où un actant, le destinataire, entreprend d'évaluer la performance ou l'action du sujet d'action.

Une Cité inique est un discours double, voire multiple parce que c'est à la fois une antilogie et une antiphonie. Nous rappelons qu' "antilogie" signifie, selon le *Trésor de la langue française* en ligne, une

> contradiction entre deux ou plusieurs idées d'un même discours, tel ou tel passage d'un même écrit, entre telle ou telle opinion d'un même auteur dans des ouvrages différents;

> c'est aussi le fait que

> selon les sceptiques grecs, à tout jugement ou à toute proposition est opposable un autre jugement ou une autre proposition n'ayant ni plus ni moins de valeur;

selon le même dictionnaire en ligne, "antiphonie" terme qui appartient, entre autres, au domaine de la liturgie, signifie: "chant exécuté alternativement par deux chœurs"; replacé dans le contexte de la musique grecque ancienne, il prend la signification de

> mélodie exécutée par plusieurs voix ou instruments à une intervalle d'une ou plusieurs octaves

(intervalle de fréquence de deux vibrations dont l'une a une fréquence double de l'autre).

En prenant pour repère ces deux termes clés, nous nous interrogerons sur les diverses thèses et antithèses suscitées dans ce -que nous nous proposons d'appeler provisoirement- roman: sont-elle incompatibles, convergeant ainsi vers un point mort, cette thèse fondamentalement sophistique, la vérité est inconnaissable:

> "Rien n'est." "Si c'est, c'est inconnaissable" (ou, dans la version de Sextus, "ce ne peut être appréhendé par l'homme") [1] ?

Dans leur ensemble et leur diversité ne visent-elles pas plutôt à conforter l'idée que la vérité n'est pas une mais multiple ?

En effet, dès le prologue, le narrateur affirme:

> Ce jour était un vendredi, mais c'était un jour qui ne ressemblait à aucun autre; c'était un jour où les êtres humains se sont égarés bien loin, où ils ont persisté dans leur égarement jusqu'à atteindre le point extrême du péché;

[1] - *Sur le non-étant ou sur la nature*, titre conservé par Sextus Empiricus au texte de Gorgias, un des premiers sophistes, in Cassin, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995, p. 27.

l'instar de son compatriote avec lequel il a eu l'occasion de dialoguer, Abbas El Akkad, auteur d'un très beau *Gênie du Christ,* son ouvrage s'inscrit dans une perspective résolument non comparatiste. Cette ouverture d'esprit, cet état d'esprit réceptif, source d'une énonciation dialogique est d'ailleurs particulièrement caractéristique de la première moitié du XXe siècle, époque marquée en Egypte par le libéralisme.

Que pouvait signifier un tel récit à l'époque où il fut composé, pour le public auquel il s'adressait?

> L'esthétique de la réception [(..................)] a bien montré que les œuvres du passé n'existent que dans la mesure où nous projetons sur elles quelque chose de notre présent[1].

Nous entreprendrons donc en un premier temps de décrire le texte que nous avons entre les mains en vue de déterminer, ou du moins d'interroger son statut générique.

En un second temps, nous replacerons cet ouvrage dans le contexte socio-historique dans lequel il est apparu en vue de réfléchir sur la signification, la signifiance du récit qu'il contient.

Nous postulons que *Cité inique* est un discours sophistique; c'est la raison pour laquelle nous allons le traiter avec un outillage emprunté à la sophistique, une sophistique revisitée et régénérée après le long, très long exil que connut la sophistique, proscrite, dénoncée par Platon, puis par Aristote. Ce que j'emprunte à la sophistique c'est l'idée, la technique du "discours double", principe fondateur des *Antilogies* de Protagoras, premier en date des sophistes: "Diogène Laërce affirme au sujet de Protagoras que

> le premier il dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre[2];

de même on raconte que Gorgias réussit à persuader l'agora un jour qu'Hélène était coupable, et l'autre qu'elle était parfaitement innocente.

---

1 - Walter, Ph., "L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire,* sous la direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998, p. 52.

2 - Dherbey, Gilbert Romeyer, *Les Sophistes*, Paris, PUF, "Que sais-je?", p. 11.

Genette: le sommaire et le dialogue. En revanche très peu de descriptions[1].

Cet ouvrage ne semble pas du tout référer au contexte socio-historique dans lequel il est né. Il raconte en fait un événement immémorial: la crucifixion du Christ. Mais c'est justement le choix de ce récit d'un passé si lointain qui fait problème. Les événements du passé ont sûrement quelque chose à nous dire aujourd'hui; ils avaient *a fortiori* quelque chose de plus urgent à dire au public contemporain de l'œuvre; nous postulons donc que si ces événements sont évoqués ce ne peut être qu'en rapport avec le moment présent.

Nous ignorons à quelle date exacte a été composé cet ouvrage publié en 1954. En effet, les informations relatives à l'écrivain sont bien maigres. Mais si nous prenons, à défaut, comme repère la date de la publication, nous constatons d'emblée que cet ouvrage a paru à un moment clé de l'histoire de l'Egypte: 6 ans après la guerre appelée en Egypte "guerre de Palestine", 2 ans après la Révolution. Je crois qu'il faudrait ajouter également 6 ans après le décret de dissolution de la Société des Frères Musulmans, cette communauté avec l'émergence de laquelle se trouve posée la brûlante question du rapport du religieux et du politique, du spirituel et du temporel. Rien de tout ceci ne transparaît de façon directe dans le livre qui semble superbement ignorer les transformations profondes qui ont bouleversé de fond en comble la vie de l'Egypte.

Or l'auteur, médecin réputé, était également un penseur qui a activement participé à la vie intellectuelle de son pays: nouvelliste, il est également l'auteur d'essais; de plus il fit partie de l'Académie de la Langue arabe.

La question qui se pose pour nous est la suivante: qu'est-ce qui a motivé un Egyptien musulman participant activement à la vie de son pays, en d'autres termes, immergé dans la vie de la collectivité, à réécrire un récit fondateur du christianisme? D'autant plus qu'à

[1] - Tout le monde sait que le quatrième élément selon la narratologie de Genette, est un "trou", un élément manquant dans le texte, sur le plan chronologique.

Une cité inique: **texte sophistique?**

Hoda Abaza*

En 1957, Mohammad Kamel Hussein reçoit le prix national, dit "de l'Etat", pour la littérature pour son roman *Une cité inique.*

Pourtant la classification de cette œuvre, qui frappe par son caractère tout à fait singulier, comme roman ne s'impose pas à première vue. Il est, en effet, tentant à la première lecture de la rapprocher des dialogues socratiques. Le rapprochement est d'autant plus tentant qu'il semble, d'après les remarques dont le texte est émaillé, que l'auteur soit familier de la pensée grecque.

De plus, il déploie une bonne connaissance de la rhétorique grecque comme le met en évidence la description que fait l'un des personnages d'un discours qu'il a entendu; ce qu'il admire le plus, en effet, c'est la disposition des arguments, commençant par les plus faibles, l'action: l'orateur admiré enfle la voix au moment propice; de plus il déploie, toujours au point de vue de l'observateur, un ethos convaincant: celui d'un homme loyal, passionné par la cause qu'il défend.

D'autre part l'auteur souligne maintes fois le logocentrisme de la philosophie grecque.

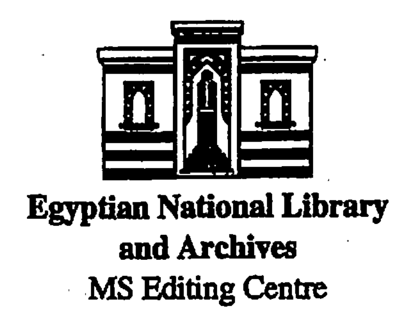
Une cité inique tient tout à la fois des dialogues socratiques de Platon, de l'allégorie, de la tragédie classique par le caractère tragique des événements, par le respect de l'unité de temps et de lieu: l'action se déroule à Jérusalem, dans une tranche temporelle délimitée par le matin du Vendredi saint et le crépuscule du même jour... En fait il assume toutes ces étiquettes génériques à la fois pour les dépasser.

Mais d'autre part le texte que nous nous proposons d'appeler "récit" comporte deux des quatre éléments constitutifs du récit retenus par

* Professeur au Département de langue et de littérature françaises de la faculté des Lettres – Université Ain Chams.

MODERN CIVILIZATION AND QUR'ANIC INTERPRETATION IN MUHAMMED 'ABDUH'S THOUGHT

2. THE QUEST FOR A SYNTHESIS



Egyptian National Library
and Archives
MS Editing Centre

TURÁTHIYYÁT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS. EDITING CENTRE

ENGLISH SECTION

Une Cité inique: Texte Sophistique?

Hoda Abaza

Twelfth ISSUE
July 2008

National Library Press
Cairo
2010